NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

TOME LIV. — 1927

MUSEUM LESSIANUM

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

quelques professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus

A LOUVAIN

Honorée d'un Bref de S. S. Pie IX, d'une lettre
de S. E. le card. Merry del Val, secrétaire d'État de S. S. Pie X
et de S. E. le Cardinal Mercier.

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

TOME 54me — 1927

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ÉDITEURS PONTIFICAUX
PARIS — TOURNAI

10012

v.54
1927

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La Doctrine Catholique de l'aumône

Au point de vue doctrinal le XIXe siècle n'a guère été favorable à l'aumône chrétienne proprement dite, — celle qui consiste à donner au pauvre un bien matériel pour l'amour de Dieu.

Philosophes incroyants, économistes libéraux, socialistes de toutes les écoles ont été le plus souvent bien sévères, voire très injustes à son égard ; et d'excellents catholiques, sans faire chorus avec eux, ne l'ont parfois défendue qu'avec une certaine timidité : peut-être craignaient-ils d'être peu compris, ou jugeaient-ils d'autres points de notre morale plus urgents à proposer, mieux capables d'attirer les esprits (1).

Heureusement, malgré cette défaveur théorique de l'aumône, nos pays catholiques sont restés, en fait, si l'on peut dire, « très aumôniers ».

(1) C'est ainsi qu'on chercherait en vain le mot au sommaire analytique des excellentes Semaines Sociales tenues depuis 1905 en France. Ceci n'est pas une critique : même dans ces Semaines, la doctrine catholique de l'aumône a été parfois fort bien exposée, par exemple dans la conférence que le R. P. Dubruel donnait à Toulouse à la 13e session (*Compte-Rendu*, 1921, p. 317). Nous ne connaissons pas de meilleure synthèse théologique sur la question de la richesse et de son usage que ces pages. Mais il reste que l'aumône en dehors des sermons de la chaire chrétienne ou des rapports d'œuvres charitables est un sujet peu traité.

Nous dirons plus loin à propos de saint Thomas que la doctrine de l'Église concerne aussi bien l'aumône spirituelle que l'aumône proprement corporelle ; c'est cependant de cette dernière que, conformément à l'usage actuel du mot, nous voudrions surtout parler.

Sur les attaques modernes concernant l'aumône catholique, on trouverait de bonnes réponses dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (article *Aumône*, par le P. Antoine, col. 325 sq.).

Il suffira, pour s'en convaincre, de regarder autour de soi : que d'œuvres, d'associations, de congrégations écloses, selon la belle expression de la langue française « pour faire la charité », et poursuivant vaillamment leur tâche même au milieu des difficultés économiques et aux moments où l'Etat et les administrations publiques se montrent pour elles peu secourables, voire tracassiers et hostiles.

C'est donc avec quelque actualité que nous nous permettrons de rappeler la doctrine catholique de l'aumône.

Puis cet exposé aura un avantage.

Des adversaires de notre morale lui opposent parfois ce qu'ils appellent ses variations radicales. A les entendre, elle n'aurait progressé qu'en se contredisant; la théologie pratique de notre âge n'aurait qu'un respect de parole pour l'Évangile et les Pères : en fait, elle serait contraire aux premiers enseignements chrétiens.

La doctrine de l'aumône serait précisément une de celles où cette antinomie serait manifeste (1).

Même sans aller aussi loin, ne peut-on remarquer de nos jours certains heurts, au moins apparents, entre la prédication de la charité dans nos églises et les décisions données au confessionnal sur cette matière? Un sermon de bienfaisance rend-il exactement le même son qu'une consultation de théologien moraliste?

Pour juger ces attaques et éclaircir ces difficultés, il suffira, croyons-nous, de considérer, en une esquisse sommaire, le développement même de notre doctrine de l'aumône; cette esquisse nous fera aussi mieux saisir sa vraie nature et sa valeur.

(1) Nul ne soutient avec plus d'audace cette thèse sur la morale chrétienne en général et la doctrine de l'aumône en particulier que M. Albert Bayet. *La casuistique chrétienne contemporaine*, Alcan, 1913, p. 43; — *La morale laïque et ses adversaires*, Rieder, 1925, pp. 162, 172, 175. Un nouvel ouvrage doit exposer plus en détail sa pensée : souhaitons que ce soit selon une exégèse plus éclairée et avec plus de sérieuse objectivité.

* * *

Dans l'Évangile de Saint Luc, au chapitre XVIe, le Mauvais Riche nous est représenté, de l'enfer où il expie son impitoyable égoïsme, adressant cette prière à Abraham : « Je vous supplie d'envoyer Lazare dans la maison de mon père, où j'ai cinq frères, afin qu'il les avertisse, de peur qu'ils ne viennent eux aussi dans ce lieu de tourments. » Le père des croyants lui répond d'une manière assez sèche : « Ils ont Moïse et les Prophètes » (Lc. XVI, 23-28).

De fait Notre Seigneur, en prêchant l'aumône aux Juifs, ne leur apportait pas une doctrine inconnue.

Déjà, dans leurs synagogues, ceux-ci pouvaient entendre le Deutéronome leur dire : « Les pauvres ne manqueront pas dans la terre que tu habiteras. C'est pourquoi je te commande, moi, d'ouvrir la main à ton frère indigent et pauvre habitant la même terre que toi. » (*Deut.* ~~LXVI~~ XV, 11).

Les Psaumes leur rappelaient souvent que les pauvres étaient les amis de Dieu ; les Prophètes, que le luxe sans miséricorde et la dureté de cœur menaient les riches et les nations à leur perte. Et, sans parler d'autres livres de l'Ancien Testament, ils avaient dans celui de Tobie de magnifiques exhortations à pratiquer la charité sous toutes ses formes et même envers tous.

Que présentait donc de nouveau ou d'original en cette matière la prédication du Sauveur?

D'abord elle insistait d'une manière pressante sur ce commandement de la loi naturelle et de la loi juive de faire du bien à nos semblables. Saint Cyprien notera dans son *Livre sur les œuvres et les aumônes* (ch. 7. *P. L.* t. IV, c. 607) que dans les Évangiles nul précepte n'est plus souvent rappelé (1).

(1) C'est particulièrement vrai pour l'Evangile de saint Luc. Cf. Lc. XI,

Puis elle marquait plus nettement que l'Ancienne Loi deux qualités que doit posséder la véritable aumône :

Elle doit être universelle, c'est-à-dire savoir faire abstraction de nationalité et de personne, s'adresser selon le besoin non pas seulement au Juif et à l'ami, mais même au païen, à l'ennemi ; — tout au moins cela était moins net dans la plus grande partie de l'Ancien Testament et était même nié par les commentaires rabbiniques.

Elle doit être modeste et humble ; c'est la recommandation si pittoresque qui vise les Pharisiens de tous les temps : « Lors donc que tu fais l'aumône, ne sonne pas de la trompette devant toi comme font les hypocrites dans la Synagogue et dans les rues afin d'être loué des hommes : en vérité, je vous le dis, ils ont reçu leur récompense etc... » (Mt. VI, 2-19).

Surtout Notre-Seigneur dégageait et présentait sous une forme tout à fait suggestive trois motifs qui doivent presser

41, XII, 41, et les trois paraboles du bon Samaritain X, 30-37, de l'Econome infidèle XIV, 1-9, du mauvais Riche XVI, 19-31.

Ces invitations indiquent-elles un commandement strict ou large? C'est ce que ne marque guère le contexte.

Le premier des textes auxquels nous venons de renvoyer mérite une attention spéciale à cause de la difficulté exégétique qu'il soulève. La Vulgate le donne ainsi : « Quod superest, date eleemosynam. » Les Pères, saint Thomas, la prédication catholique, Léon XIII lui-même, dans *Rerum novarum* l'entendent : « Donnez en aumône votre superflu » ou « de votre superflu ». La tradition théologique s'en sert ainsi pour affirmer que le superflu doit être employé en tout ou en partie à faire l'aumône.

En fait, si l'on se reporte au texte grec, on peut voir que le sens original n'est pas clair, que plus probablement il est même différent. Les exégètes anciens en général traduisaient : « Faites l'aumône de ce que vous possédez » ; beaucoup de modernes, voyant une opposition avec ce qui précède (les Pharisiens s'occupaient de purifier les plats et les coupes), interprètent : « De ce que ces objets contiennent, c'est-à-dire des mets et des boissons, faites l'aumône ». Quelques-uns, par exemple le P. Lagrange, préfèrent : « Selon vos forces, vos moyens... ».

Quoi qu'il en soit, ce texte est une invitation très forte à faire l'aumône, mais ne prouve pas, par lui seul, l'obligation de donner le superflu et surtout tout le superflu qu'on peut avoir.

son disciple de faire l'aumône : l'intérêt bien entendu ; le désir de manifester son amour envers Dieu ; celui d'obliger le Sauveur lui-même.

Il serait trop long de rapporter tous les textes où sont proposés, soit séparément soit ensemble, ces motifs ; résumons du moins la pensée du divin Maître : Les richesses de la terre sont passagères et dangereuses ; comme il est prudent de les employer à s'amasser des trésors plus durables qui nous attendront au ciel, à s'y créer des amis qui nous accueilleront et nous ménageront la faveur du Juge ! Amour de Dieu et amour du prochain sont en fait inséparables, et ils constituent toute la loi. Pas de véritable amour s'il ne se manifeste par les œuvres. L'aumône sera donc le signe certain de la vraie charité ; l'avarice est la source de multiples fautes et la route de la perdition.

Enfin, le moindre acte de miséricorde comme la moindre dureté à l'égard du prochain, Notre-Seigneur déclare solennellement les considérer comme faits à lui-même : il s'en souviendra quand il reviendra, à la fin des temps, juger les hommes.

Cette dernière déclaration est donnée en de tels termes qu'elle mérite qu'on s'y arrête. Nous la trouvons dans Saint Matthieu, à la fin même des enseignements du Sauveur, juste avant le récit de la Passion, dans ce qu'on a appelé son « discours eschatologique ». Avec une impressionnante solennité, le Sauveur retrace la grande scène du jugement qui achèvera l'histoire humaine et, comme motif de la sentence par laquelle il condamnera pour l'éternité les méchants et couronnera les justes, il nomme uniquement les actes de charité corporelle qu'ils auront faits ou refusés à leurs semblables : « vous m'avez nourri, rafraîchi, secouru, vêtu, visité, dira-t-il aux justes étonnés ; venez les bénis de mon Père prendre possession du royaume » ; en refusant de rendre ces divers services lorsque les pauvres vous les

demandaient, c'est moi que vous avez repoussé, reprochera-t-il aux réprouvés, « allez-vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel » (Mt. XV, 35-46).

Comment faut-il donc comprendre de telles paroles? Devons-nous y voir une détermination rigoureuse du précepte de l'aumône? Le refus de la moindre aumône compromet-il le salut éternel? Les seules œuvres qui nous vaudront le ciel seront-elles nos œuvres de miséricorde corporelle? et ce qui motivera la damnation, ne sera-ce que le péché d'avarice?

Mais alors que devient le reste de la Loi et que faut-il faire du Sermon sur la montagne?

En d'autres endroits de l'Evangile, et très nettement, Notre-Seigneur distingue précepte strict et conseil, par exemple dans sa réponse au jeune homme riche (Mt. XIX, 21 et suiv.)

Le discours du jugement dans Saint Matthieu sans nul doute exprime que l'avarice est coupable et qu'il y a un commandement de l'aumône; veut-il dire que toute faute d'avarice est grave en elle-même et que l'aumône est toujours de commandement strict et important?

Ne nous exposons pas, nous aussi, au reproche de n'avoir pas d'intelligence et n'isolons pas, en l'interprétant selon un littéralisme excessif, des paroles qui se relient à une foule d'autres : c'est l'ensemble de tous ces textes qui contient la pensée complète du Sauveur; ce sera le travail des siècles chrétiens de les rapprocher les uns des autres, de dégager cette pensée, de l'analyser et de constituer ainsi une théologie détaillée et raisonnée de l'aumône.

Pour Notre-Seigneur, manifestement, il n'a pas voulu la constituer : il nous a donné en bloc, sans distinguer et sans préciser rigoureusement, et le précepte de l'aumône et le conseil de la faire abondamment au pauvre comme à lui-même; surtout il a voulu pousser à la bienfaisance la plus large et la plus parfaite ces disciples qu'il voyait dans l'avenir se multiplier et couvrir la terre.

C'est le but véritable de toute sa prédication sur ce sujet, et le sens très clair, celui-là indéniable, du discours eschatologique : comme au Jardin des Olives, il se chargera des péchés humains, il a voulu, dans cet enseignement, nous signifier — pouvait-il user de formule plus saisissante? — qu'il prenait aussi à son compte et par avance toutes les misères, toutes les souffrances qui assailleraient désormais les hommes jusqu'à la fin des temps. Les détresses humaines, ce sont comme des espèces derrière lesquelles, il entend qu'on le sache caché... La foi aura à le découvrir invisible mais moralement présent derrière le pauvre et à secourir avec respect et amour ce pauvre comme s'il était le Sauveur lui-même.

Qu'on remarque de plus ceci : certes, discours et enseignements sont puissants; mais il est une autre force qui accroît singulièrement leur action. Saint Vincent de Paul n'a-t-il pas plus fait par son exemple que par ses exhortations pour lancer ce grand mouvement charitable que continuent ses milliers de fils et de filles? Notre-Seigneur, avec une excellence toute divine, à sa prédication ajouta aussi son exemple : toute sa vie publique n'est qu'une vie de charité et d'aumône; ses miracles, pour la plupart, sont des œuvres de bienfaisance en même temps que des invitations à la foi; c'est en manifestant sa pitié qu'il préparait les cœurs à croire et à aimer.

Que l'on ne s'étonne donc pas de ce que va nous montrer l'histoire après sa mort : répondant à ses appels et continuant sa pratique, la miséricorde chrétienne apparut sur la terre. Certes les hommes avaient eu toujours des cœurs et ils le montraient par moments sans doute; quelle ambiance d'égoïsme et de dureté cependant, quel mépris pour le faible, l'indigent, l'esclave, dans la société gréco-romaine! La bienfaisance des fidèles, leur « philanthropie » le mot est de saint Paul, rayonna à travers les nations païennes, les remplit

d'étonnement et de reconnaissance ; elle excita la jalousie des ennemis de l'Eglise, d'un Julien l'apostat par exemple ; elle fut, comme elle l'est toujours restée, le meilleur et le plus efficace des auxiliaires de la prédication. C'était la merveilleuse épopée de la charité chrétienne qui commençait, pour ne plus s'arrêter tant qu'il y aura de la misère sur la terre, tant que des âmes méditeront les paroles de l'Évangile et se remettront par la prière et l'Eucharistie sous l'influence vivante du Sauveur.

* * *

Si la pratique de l'aumône s'est manifestée si intensive dès l'origine du christianisme, sa théologie a été bien plus lente à se constituer.

On la chercherait en vain explicite et organisée dans les lettres des apôtres : Saint Jean, saint Jacques, saint Paul répètent surtout les invitations du Sauveur sans grand souci d'en faire un corps achevé de doctrine (1).

Les Pères de l'Eglise ne font que commencer à les analyser rationnellement et à les coordonner tout à fait.

Les ouvrages dans lesquels ils traitent de l'aumône peuvent se diviser en quatre groupes :

(1) Les passages les plus caractéristiques de ces lettres sont les suivants :

I. Joh. III, 17. « Si quelqu'un a des biens en ce monde et que, voyant son frère dans la nécessité, il lui ferme son cœur, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui? »

Jac. II, 13. « Celui qui n'aura pas fait miséricorde sera jugé sans miséricorde ».

2 *Cor.*, VIII et IX. Saint Paul y invite les chrétiens de la gentilité à la grande collecte en faveur de l'église palestinienne ; il donne trois motifs de faire l'aumône : émulation, amour-propre, avantages de la bienfaisance. Cf. Prat. *Théol. de S. Paul*, I, 7e édit., p. 178 sq. — Au chap. VIII, v. 13-15, il est curieux de voir assigner comme un des buts de l'aumône celui d'établir une certaine égalité entre les chrétiens.

1 *Tim.* VI, 17-19. Le même Apôtre recommande la bienfaisance aux riches.

Leurs commentaires de l'Ecriture s'efforcent d'expliquer ce qu'en avait dit Notre-Seigneur; leurs livres d'histoire, peu nombreux, rapportent et proposent en exemple les traits de charité de l'Eglise primitive; enfin leurs œuvres oratoires et leurs premiers exposés plus doctrinaux de morale présentent davantage sur cette matière leur travail propre.

Les deux dernières séries appellent quelques remarques.

Certains discours, sermons ou homélies, des Pères, où il est question de l'aumône sont célèbres : rien de plus fort n'a été dit en aucun temps pour exalter la dignité du pauvre, émouvoir les cœurs des riches et les mettre à l'unisson du Cœur divin. Ce sont principalement les paroles de Notre-Seigneur que reprennent saint Basile, les deux saints Grégoire, saint Gaudence, saint Augustin, saint Jean Chrysostome..., qu'ils développent, qu'ils étoffent magnifiquement de leur éloquence et de leur expérience. Mais il suffit de les parcourir pour voir combien leur but est surtout pratique, visant à stimuler la générosité plutôt qu'à faire la théorie rationnelle de leur sujet.

Et ceci permet en passant de les justifier d'un reproche.

A l'occasion de ces discours sur la pauvreté et sur la richesse, on a parlé du socialisme des Pères. Emile de Laveleye, économiste un moment célèbre, bien oublié aujourd'hui, s'est plu à les présenter comme les ancêtres d'un Lassalle ou d'un Proudhon. Evidemment, en preuves de sa thèse, il pouvait apporter certaines invectives de saint Basile ou de saint Jean Chrysostome contre le luxe effréné de leurs contemporains, l'inégalité criante des fortunes, la richesse scandaleusement acquise. Mais est-il juste d'oublier l'exagération inévitable du genre oratoire, l'indignation naturelle à des cœurs de saints devant la misère et l'oppression : quand saint Jean Chrysostome, pour arriver à sa chaire, devait traverser des rangs pressés de miséreux qui criaient pitié, lui fallait-il demander de garder à ses

appels une rigoureuse mesure? Quand saint Basile, à l'idéal de renoncement si absolu, s'indignait d'inégalités excessives, faut-il s'étonner qu'il parût prêcher une refonte complète de la société entière?

Même dans leurs apostrophes les plus enflammées ou leurs anathèmes les plus radicaux, quand donc ont-ils appelé les pauvres à la révolte, à l'assaut de la fortune? quand ont-ils nié que l'aumône, au moins dans le choix des pauvres à qui la faire, restait libre? quand ont-ils formellement condamné la propriété privée?

Sur ce dernier point, pour un lecteur superficiel, il n'est pas difficile de se méprendre. A isoler et à interpréter à la lettre tels passages de leurs sermons, on pourra croire que des Pères ont refusé aux riches le titre de vrai propriétaire : c'est qu'on ne tient pas compte d'une vue qui leur est commune et qu'ils opposent ou supposent fréquemment, — vue très belle et très compréhensive, pleinement conforme à l'Evangile, que les scolastiques mettront bientôt à la base de la doctrine de l'aumône comme une de ses assises profondes : Dieu est le maître de tous les biens terrestres; dans quelque mesure qu'ils soient les produits de notre intelligence et de notre labeur, ils n'en sont pas moins, en fin de compte, son œuvre et sa possession; en réalité nous n'en sommes que des détenteurs passagers; quand il le veut, le souverain du monde peut nous en priver; au delà du tombeau, nul de nous n'emportera quoique ce soit de ses richesses, et à tout homme il sera demandé un compte rigoureux de l'administration qu'il en aura faite (1).

(1) L'un des passages les plus caractéristiques où cette vue est exprimée est sans doute une très forte page de saint Astère, (évêque d'Amasée dans le Pont, IVe-Ve siècles, *Hom.* II, *de œconomo infideli*, *P. G.*, XL, c. 191). Elle est citée par l'abbé Prunel dans un excellent article du *Dictionnaire Apologétique* (*Les Pauvres et l'Église*, c. 1609).

Le Lévitique disait déjà que l'homme n'est que l'intendant des biens de Dieu, son colon, son usufruitier (*Lév.*, XXV, *23*); et le plus ancien des traités

Cela étant, qui donc s'étonnerait que, le regard fixé sur Dieu, les Pères aient pu refuser aux hommes le titre de propriétaire, pris dans un sens plein et absolu et qu'ils l'aient réservé à Dieu? Mais serait-il bien logique d'en conclure qu'ils nous dénient pour cela le droit naturel et humain, dont seuls nos juristes et nos philosophes s'occupent dans leurs considérations courantes?

Plus encore que par leurs discours, c'est par leurs ouvrages plus proprement doctrinaux que les Pères préparaient la théologie de l'aumône.

Nous ne ferons pas la revue de ces ouvrages. Mais pour se rendre compte du travail qu'ils représentent, il suffit de comparer par exemple cet étrange et si intéressant Pasteur d'Hermas (IIe siècle), en qui l'on pourrait voir le premier exposé un peu systématique, quoiqu'encore plutôt ascétique, de morale chrétienne, avec le traité des Devoirs qu'écrivit, vers la fin du IVe siècle, saint Ambroise et qui peut être présenté, sans doute avec le Pédagogue de saint Clément d'Alexandrie, comme le code le plus complet de vie chrétienne légué par les âges patristiques.

Dans le premier est donnée une liste assez sèche de vertus où la bienfaisance pour les pauvres prend place et se voit recommandée avec insistance (Liv. II, Mand. II).

Le deuxième, en des développements singulièrement plus riches, unit la bienfaisance à la justice, toutes deux étant rapportées à la vie sociale, la divise en deux parties, la bienveillance et la libéralité, et analyse tout au long les qualités de cette dernière ainsi que la manière de rendre les bienfaits reçus (L. I, ch. 30-34).

Dans l'ouvrage de saint Ambroise, comme dans l'opuscule

de morale que nous a légués l'Egypte, (*Leçons de Ptah-Hotep*, Ve Dynastie, contenues dans le papyrus Prisse), enseignait : « Si tu es riche après avoir été dans la gêne.. tu n'es que l'intendant des biens de Dieu : ne mets pas après toi le prochain qui est ton semblable... » (Même article c. 1656).

que saint Cyprien consacre « aux bonnes œuvres et aux aumônes » et qui est l'un des rares écrits où se traite, en ces temps, le seul sujet de l'aumône, la manière est encore plutôt oratoire, exhortative, psychologique... Saint Cyprien s'attache surtout à écarter les craintes qui paralysent la générosité, à montrer ses bons effets moraux et ascétiques, à exciter le chrétien, au nom de l'intérêt bien entendu et du cœur, à la plus large bienfaisance envers Notre-Seigneur dont le pauvre tient la place. L'Écriture est abondamment citée ; et l'exposé se termine sur le récit du jugement emprunté à saint Matthieu, argument suprême et motif souverain de la charité (1).

Pour trouver la doctrine de l'aumône tout à fait rationnellement, théologiquement constituée, il nous faut franchir les siècles et arriver au moyen âge.

* * *

L'honneur de cette œuvre revient surtout à saint Thomas : en cette matière il a dégagé des Evangiles et des Pères les principes qui désormais seront acceptés par les siècles suivants et il a tracé la voie aux discussions futures.

Sans rechercher ni les origines immédiates ni les variations, au reste peu importantes, de sa pensée, nous nous contenterons de résumer les enseignements définitifs qu'il a donnés sur

(1) Une étude historique plus complète ne pourrait négliger, outre les écrits de saint Clément d'Alexandrie, si importants et si riches (le petit traité « Quel riche sera sauvé? » eut, par exemple, une influence prépondérante sur la doctrine catholique de la richesse), divers passages de saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand (*Morales sur Job*)...

Elle devrait également tenir grand compte des influences canoniques : de nombreux conciles, dès le IVe et le Ve siècles, légifèrent sur l'obligation de l'aumône, spécialement en ce qui concerne les clercs (cf. *Dict. Théol. Cath.*, art. *Aumône*, par A. Beugnet, c. 2565).

Le Corpus n'a que peu de textes sur notre sujet : le plus significatif paraît être un passage de saint Ambroise contre l'avarice, reproduit dans la première partie du *Décret de Gratien* (c. 8. D. 48).

l'aumône dans la IIª IIæ de sa *Somme Théologique* (1).

Pour reconnaître ce qu'ils ont, dans l'ensemble, de clarté, de mesure et de vigueur, il suffirait de les comparer aux pages que consacrait au même sujet un de ses prédécesseurs immédiats, ALEXANDRE DE HALÈS, dans la IIe partie de sa *Somme*, et dont saint Thomas paraît bien d'ailleurs s'être inspiré.

L'auteur franciscain rattachait l'aumône plutôt à la justice et à l'équité. Saint Thomas, très nettement, et c'était le bon sens même, en fait avant tout un acte de la charité.

De l'amour de Dieu naissent, — ce sont ses effets intérieurs, — la joie, la paix, et la miséricorde, puis — ce sont ses actes extérieurs, — la bienfaisance, l'aumône et la correction fraternelle. Au reste incomplètement distincte de la bienfaisance, dont elle est une partie, l'aumône se définit selon une formule présentée sans autre indication comme traditionnelle : « une œuvre par laquelle on donne quelque chose à celui qui est dans le besoin, — par compassion et à cause de Dieu. »

L'aumône peut de plus être spirituelle ou corporelle : la première est supérieure à la seconde, qui a d'ailleurs elle-même des effets spirituels; mais des développements que donne la Somme, comme déjà de la définition elle-même, on peut voir que c'est surtout l'aumône corporelle dont il est traité par saint Thomas.

(1) Toute la question 32 de la IIª IIæ est consacrée à l'aumône ; elle est divisée en dix articles.

Vingt ans auparavant le sujet avait été traité par le grand Docteur dans son commentaire sur le Livre des Sentences (L. IV, Dist. XV, q. II, art. 1) à l'occasion de la satisfaction pénitentielle. La Somme reproduit, sauf en quelques points secondaires, la même doctrine, mais plus ramassée et plus nerveuse.

A peu près du même temps que la IIª IIæ paraissent être les *Quodlibeta* VI et VIII qui contiennent des réponses intéressantes sur les aumônes des clercs (*Quodl.* VI, art. 12) et l'obligation de donner le superflu (*Quodl.* VIII, art. 12). Dans les *Quæstiones disputatæ* (*De malo*, q. 13 a. 2) on trouverait en outre un passage important sur l'avarice.

La division classique des sept œuvres de miséricorde corporelle et des sept œuvres de miséricorde spirituelle est rappelée, exprimée dans ces vers mnémotechniques qu'affectionnait le Moyen âge, non pas certes pour leur agrément littéraire mais pour leur utilité scolaire (1). Saint Thomas s'efforce — et ce n'est pas la partie la plus vivante de son exposé, — de présenter une justification rationnelle de ces divisions.

Ces préliminaires, importants pour situer l'aumône dans la série des vertus et pour en éclairer la notion, mènent aux questions centrales — celles qui constituent le cœur même de sa doctrine théologique : — y a-t-il vraiment un précepte strict de l'aumône ; comment peut-il être déterminé ? et en quoi se distingue-t-il du simple conseil ?

Qu'il y ait un précepte strict de l'aumône, malgré les raisons que nous pouvons avoir d'en douter et qu'expose d'abord saint Thomas d'après sa méthode, — le récit du jugement tel qu'il se lit dans saint Matthieu ne permet pas d'en douter : il nous montre des riches condamnés à l'enfer pour leur dureté.

Et, en effet, la charité doit se traduire en œuvres. Saint Jean, (I Joh., III, 18), nous déclare : « N'aimez pas seulement de parole et de langue, mais en œuvre et en vérité. » Nous devons donc secourir le prochain dans ses nécessités ; nous le faisons par les aumônes.

Mais, étant des actes de vertu, celles-ci doivent être réglées par la droite raison. Or la raison nous dit que le commande-

(1) Voici, à titre de curiosité, le vers qui concerne les aumônes corporelles :

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo. Je visite le malade, je donne à boire à l'assoiffé, je nourris l'affamé, je rachète le captif, je vêts celui qui est nu, je recueille l'étranger, j'ensevelis le mort (q. 32, a. 2).

Six de ces œuvres sont citées dans le texte de saint Matthieu sur le jugement (XXV, *35* sq.) ; la septième, l'ensevelissement des morts, paraît venir du *livre de Tobie* (I, 21 ; II, 4-9, XII, 12, etc.).

ment de l'aumône dépend dans son jeu d'une double condition : du superflu chez le riche et de la nécessité chez le pauvre. Qui n'a pas de superflu ne peut être tenu de donner ; qui n'a besoin de rien, ne peut recevoir proprement l'aumône.

A les examiner, superflu et nécessité apparaissent comme de diverses sortes. Le superflu, chez celui qui possède, peut exister par rapport à ce qui lui est absolument nécessaire pour vivre, pour faire vivre les membres de sa famille : c'est le superflu individuel sans lequel l'individu ou les individus voient leur vie ou leur santé en vrai danger ; — il peut aussi dépasser ce qui est nécessaire à la personne morale et à ses charges, au bon état de la famille et à son rang social ; il suppose alors qu'on a donné au decorum, au luxe même tout ce qui était convenable d'après la condition où l'on se trouve dans la société : c'est le superflu d'état ou superflu absolu.

Quant à la nécessité, elle peut être extrême et mettre la vie de celui qui la souffre en péril, ou grave et urgente entraînant des privations pénibles, ou commune, comme dans le cas des pauvres qui demandent habituellement la charité et en vivent. (1)

C'est de la convergence de ces divers superflus et de ces

(1) Cette distinction des trois nécessités ne paraît tout à fait claire que dans la Somme.

Elle est devenue classique en théologie morale. Elle correspondrait bien, croyons-nous, à ce que nous appellerions de nos jours :

la détresse, mettant en danger la vie des membres de la famille (nécessité extrême) ;

la misère, entraînant de grandes privations sans péril sérieux et immédiat pour la vie ou la santé (nécessité grave) ;

la gêne ou pauvreté ordinaire, qui force à se restreindre, implique des privations empêchant d'être à son aise et oblige de recourir à autrui (nécessité commune).

On conçoit que les limites des diverses nécessités soient impossibles à préciser absolument.

Il faut cependant établir des cadres approximatifs pour fixer vaille que vaille des règles générales d'action.

différentes nécessités que va naître la détermination du précepte.

La nécessité extrême devra être secourue par quiconque n'en serait pas soi-même mis en péril, donc avec le superflu de l'individu. Cette obligation au reste dépasse la charité proprement dite ; elle entre dans la sphère de la justice : le pauvre, pour sauver sa vie, peut prendre ce dont il a un besoin pressant, sans être coupable de vol, pourvu que ce ne soit pas nécessaire à la vie du propriétaire.

Hors de cette nécessité extrême, il n'y a pas devoir strict de donner de son superflu individuel, si celui-ci est nécessaire pour tenir convenablement le rang social. Personne ne doit vivre d'une manière qui ne corresponde pas à ce rang.

Les seules exceptions seraient l'entrée en religion, — on distribue alors tous ses biens aux pauvres, — ou encore un péril pressant de la République : le bien commun exigerait alors les plus grands sacrifices.

Mais il y aurait faute mortelle à refuser de secourir de son superflu d'état ou absolu une nécessité grave quand personne ne paraît par ailleurs capable de la soulager, ou même, devant la nécessité commune, à ne jamais faire l'aumône alors qu'on amasse, à ne pas être disposé à la donner facilement, — sans au reste qu'on soit obligé de chercher les pauvres et qu'on ne puisse refuser d'écouter tel ou tel de ceux qui nous tendent la main.

Ainsi se trouve déterminé un double commandement de l'aumône que saint Thomas résume ainsi : « Il faut donner l'aumône avec son superflu et il faut donner l'aumône en cas d'extrême nécessité. »

Au delà de ce double commandement, c'est la sphère du conseil : par exemple il sera plus chrétien, mais il n'est pas obligatoire de donner même aux nécessités communes de son superflu individuel en sachant se restreindre sans déchoir de son rang ou si l'on doit vite réparer la gêne momentanée où

l'on se serait mis; il sera mieux de donner abondamment à quiconque vraiment nécessiteux demande, même si les riches étaient autour de nous nombreux et généreux...

En ce qui concerne le fondement de toute cette doctrine, saint Thomas l'indique en quelques mots dans une des réponses aux objections qu'il s'était posées : Dieu, souverain maître de la création, dispense aux hommes les biens temporels; ceux-ci appartiennent bien, quant à la propriété, à ceux qui les détiennent; mais, quant à l'usage, ils doivent être à tous ceux qui peuvent être secourus grâce au superflu des propriétaires.

Cette vue n'est pas autre, on le voit sans peine, que la conception de la richesse telle que nous l'avons signalée chez les Pères. Saint Thomas indique expressément qu'il la leur emprunte : il apporte lui-même en confirmation une citation vigoureuse de saint Basile et renvoie à saint Ambroise. Encore moins que les Pères, il ne nie point le droit de propriété individuelle; il le rattache, il est vrai, en d'autres articles de la Somme, au droit des gens; mais on sait que chez lui ce dernier droit n'est qu'une partie du droit naturel lui-même — celle qui est de caractère plus rationnel et social.

Seulement, — et c'est en quoi il s'oppose radicalement aux juristes laïques et aux économistes libéraux, — il n'a jamais pu, lorsqu'il a parlé des droits humains, détourner son regard de Dieu et abstraire de la souveraineté divine; jamais aussi il n'a pu, avec le droit chrétien et le bon sens, considérer la propriété individuelle comme illimitée : le devoir de l'aumône est précisément pour lui une de ces limites qui enlèvent à ce droit ce qu'il pourrait avoir de trop égoïste et de trop dur. (1)

(1) S. Thom., II, II, q. 32, a. 5, ad 2. — D'autres réponses aux objections seraient intéressantes à relever dans le même article. Par exemple, ad 1^{um} sur la difficulté populaire : mais où est dans le Décalogue le commandement de l'aumône? Il faut le ranger sous le 4^{e} commandement qui concerne directement les parents et indirectement les devoirs de charité envers tout prochain.

Après avoir ainsi déterminé et fondé le devoir de l'aumône, saint Thomas dans sa Somme traite de diverses questions subsidiaires, sur lesquelles reviendront avec plus d'insistance encore ses successeurs. Peut-on faire la bienfaisance avec des biens injustement acquis? Non, s'il y a obligation de les restituer au légitime propriétaire; oui, si on devait les abandonner aux pauvres ou si ayant péché en les acquérant on pouvait légitimement en disposer. — Celui qui est sous la dépendance d'autres personnes — religieux, épouses, fils de famille, etc... — peuvent-ils faire l'aumône? Non, des biens qui ne leur seraient pas propres, à moins de permission expresse ou raisonnablement présumée. — A qui doit-on d'abord faire l'aumône? Aux plus proches par le sang? aux plus saints ou à ceux à qui elle serait plus utile? Toutes ces circonstances sont à considérer et selon les cas détermineront la décision.

Comme couronnement de l'exposé, rejoignant ici encore la doctrine et la prédication des Pères, le grand Docteur examine si l'on doit faire abondamment l'aumône et déclare que, sans doute, en ce qui concerne les pauvres, il faut faire attention à ne pas trop combler les uns sans penser aux autres; mais, quant aux riches, à condition de ne pas négliger d'autres devoirs, par exemple de famille ou de société, ils auront raison de donner avec la plus grande largesse et d'imiter la veuve de l'Evangile que loua le Maître pour sa généreuse obole (1).

Mais pour intéressantes et pratiques qu'elles soient, de telles

— A l'objection obvie et qu'examineront longuement les casuistes : le souci de l'avenir ne supprime-t-il pas en fait le superflu, saint Thomas répond (ad 3^{um}) que Dieu défend de trop penser à l'avenir.

(1) Ailleurs, (par exemple *Quodl.*, VI, a. 12), saint Thomas en traitant des biens des clercs, distingue les biens patrimoniaux dont ils peuvent disposer à leur gré et les biens proprement ecclésiastiques dont ils ne sont que les stricts « dispensateurs » (selon *I Cor*, IX, 17) et dont le produit doit servir à les faire vivre, non à les enrichir. L'aumône est ainsi, en ce qui concerne ces derniers biens, plus strictement prescrite aux clercs qu'aux laïcs.

considérations restent en réalité secondaires. Nous n'y reviendrons donc pas dans cet exposé et nous examinerons seulement ce que devinrent chez les commentateurs de saint Thomas et spécialement chez les casuistes, à partir du XVIe siècle, les points principaux de sa doctrine sur l'aumône.

* * *

Nous ne reprendrons pas en faveur de ces consciencieux et infatigables ouvriers que furent les casuistes un plaidoyer déjà présenté à nos lecteurs (1). Pour comprendre leur travail sur la matière qui nous occupe, il est nécessaire cependant de rappeler leur but et leur méthode.

Certes ils n'ont jamais prétendu dans leurs ouvrages de théologie morale prêcher la perfection chrétienne et pousser à suivre dans leur plénitude tous les enseignements du Sauveur. Ils laissaient cette tâche à d'autres ; quand ils voulaient eux-mêmes y prendre part, ils se revêtaient du surplis et montaient dans les chaires des églises, ou ils donnaient à leurs écrits une forme toute autre, plus propre à des livres d'ascétisme. La division du travail ne permet-elle pas un effort plus profond et un succès plus achevé ? En se restreignant ainsi volontairement, leur étude de la loi naturelle et divine visait à aider le confesseur dans son jugement pénitentiel : avant tout et presque uniquement ils cherchaient à distinguer, avec plus de soin qu'on ne l'avait encore fait, le précepte et le conseil, à déterminer où commençaient l'un et l'autre, à établir dans le commandement ce qui était grave ou ne l'était pas, où naissait et en quoi consistait le péché, surtout mortel.

Mettre des coussins sous les genoux et sous les coudes des pécheurs, — leur adoucir, en la minimisant, la loi chrétienne, afin de se faire bien venir d'eux, surtout s'ils étaient riches ?

(1) Voir nº de février 1925, p. 65, « Un jugement récent sur la casuistique et les casuistes ».

— Mais non, ce ne fut jamais l'intention même dissimulée de la casuistique : affirmer cela, c'est renouveler la calomnie janséniste ; elle a eu si grand succès et elle demeure si tenace qu'il ne faut pas se lasser de la dénoncer.

C'est au confesseur, aux perplexités de sa conscience, à sa lourde charge de juge que les casuistes ont avant tout songé ; ce sont des règles sûres pour justement absoudre et répondre aux doutes sans plus exiger qu'il ne fallait, qu'ils ont cherchées dans leurs travaux, spécialement en traitant de l'aumône.

Aussi n'est-ce pas dans ces travaux qu'on rencontrera une présentation nouvelle et complète de la doctrine des Pères ou, dans leur intégralité, le rappel des exhortations du Sauveur.

Tout cela nous sera donné par les orateurs et les écrivains spirituels de ce temps. Et on sait de quelle excellente manière. Qui n'a lu des chefs-d'œuvre comme le sermon de Bossuet sur l'Éminente dignité des pauvres ou ceux de Bourdaloue pour le premier Vendredi de Carême, de Massillon sur l'aumône ? A côté de ces grands maîtres, avec une moindre éloquence ou un goût moins pur, que de prédicateurs, de bons missionnaires, dans ces siècles où fut prodiguée la parole de Dieu, ont invité le peuple chrétien à soulager, sans se lasser, sans calculer, héroïquement, toutes les misères !

Quant aux casuistes, tout entiers à leur principal dessein, ils ont retourné sous toutes ses faces et dans toutes leurs applications, — quelquefois, il faut l'avouer, avec une excessive prolixité et un luxe fatigant d'analyse, — les questions de théologie pratique que faisait naître l'aumône.

Partant de la doctrine de saint Thomas, ils se sont efforcés de la préciser et de l'expliquer. Aucun des points secondaires indiqués par le grand Docteur n'a été laissé de côté par eux : ils y ont même ajouté. Mais ce sur quoi porta surtout leur attention, c'était, on le comprend après ce qui vient d'être dit, la détermination tout à fait exacte du commandement de

l'aumône et du péché grave qui pourrait naître de son refus.

De cette recherche notons quelques points plus caractéristiques.

« Il faut faire l'aumône de son superflu — et il faut la faire en cas de nécessité extrême, » avait conclu saint Thomas dans la Somme. (IIa. IIae q. 32, a. 5, c.)

La deuxième partie de cette conclusion ne soulevait guère de difficultés. Tous les casuistes l'admettent. Ils ne discutent que sur le point où commence cette extrême nécessité. En général ils tombent d'accord pour ne point exiger que le pauvre ait perdu connaissance ou soit étendu sur son lit sans pouvoir remuer : ce serait pratiquement annuler le pouvoir qu'elle donne de se secourir soi-même. Une nécessité quasi-extrême, un dénuement entraînant danger de mort ou de grave maladie, une misère tout à fait aiguë, une vraie détresse, à les entendre, suffirait.

Mais la première partie de la même conclusion ne prêtait-elle pas à plus de discussions? D'après nos explications mêmes on a pu s'apercevoir que la question est compliquée, que la pensée de saint Thomas n'est pas sur ce point particulier tellement claire : l'interprétation d'après le sens obvie, — celle que nous avons donnée et qui était devenue la plus commune — pouvait être discutée : elle le fut, et de très bonne heure. Dès le XVe siècle, le grand archevêque de Florence, saint Antonin, paraît avoir soutenu qu'il n'y avait pas là une détermination suffisante du devoir de l'aumône et qu'en définitive saint Thomas ne reconnaissait d'obligation grave, que devant l'extrême nécessité.

Un opuscule, qui fut composé par le cardinal Cajetan et qui devint célèbre dans le petit monde des casuistes, rétablit ce qui semble bien avoir été la vraie pensée du Maître : même dans la nécessité grave ou commune, devant la pauvreté ordinaire ou la misère véritable, il y a un commandement sérieux pour le riche de donner de son superflu.

Et le célèbre Dominicain allait plus loin encore : c'était d'après lui tout ce qu'on avait de vraiment et d'absolument superflu qu'il fallait donner aux pauvres et il le fallait en vertu même de la nature du superflu.

Ce sont ces dernières propositions que discuteront longuement les casuistes. Le commandement de l'aumône, même en dehors de l'extrême nécessité, étant admis, ils cherchent à déterminer si vraiment la nécessité commune, une pauvreté consistant en une grande gêne, exige, sous peine de péché mortel, le don de biens absolument superflus et si cette exigence vient du superflu lui-même.

Au témoignage de Suarez, dès le XVI^e^ siècle, des auteurs ne manquèrent pas qui pensaient pouvoir répondre par la négative à l'une et l'autre de ces questions.

Leur raison principale était qu'un luxe convenable, dépassant les strictes exigences sociales, n'était pas nécessairement coupable, qu'il fallait tenir compte non seulement du superflu par rapport à ces biens simplement nécessaires à l'état où l'on se trouve, mais de celui qui dépasserait même les convenances de cet état. Puis, ajoutaient-ils, n'est-il pas légitime de songer à améliorer sa position, de faire monter sa famille dans l'échelle sociale? — On ne peut donc dire, c'était leur conclusion, que, pour soulager une nécessité commune, on soit strictement tenu de donner ce qui est superflu au seul état ni ce qui permettrait d'améliorer la condition de la famille : ce ne serait qu'une nécessité grave, une misère pressante qui pourrait en créer l'exigence.

Au reste comment admettre que le superflu soit de sa nature nécessairement à donner? Il est une condition du précepte de l'aumône; il n'en est pas la véritable cause; la multiplication des ressources humaines et des biens économiques peut avoir ses dangers; elle n'est pas à condamner; en elle-même elle est dans le plan divin. Quant à la répartition inégale de ces biens entre les hommes, il est possible que si l'inégalité était

excessive, elle ne favoriserait pas la paix sociale, mais tant que le manque de bien, la nécessité plus ou moins grande ne se fait pas sentir au prochain, en quoi même celui qui thésaurise serait-il tenu de lui faire l'aumône?

Pour apprécier ces vues, il ne faut pas oublier le moment historique où elles étaient présentées : c'était l'aube de nos temps modernes. A la place d'une société hiérarchisée et plutôt stable, qui fut celle de saint Thomas, une autre se formait, dont les cadres tendaient à éclater et dont les éléments prenaient une mobilité singulière.

Puis les communications devenaient plus faciles; les échanges s'accroissaient, l'activité économique se faisait plus intense : la possibilité se montrait d'une utilisation tout autre des richesses; le capital se généralisait avec sa productivité supérieure, avec les services qu'il pouvait rendre au corps social entier, avec les remèdes qu'on pouvait espérer voir apporter à la misère par une prospérité générale plus grande.

Dans ces conditions la notion de superflu ne devenait-elle pas plus difficile encore à saisir et à étreindre?

Et, ne cessons pas de le répéter, il ne s'agissait pas, pour les casuistes, de rappeler le conseil, le mieux, la perfection chrétienne; ils cherchaient à fixer strictement le commandement tout à fait grave, la culpabilité mortelle, à établir la limite extrême qu'il fallait imposer sous peine de refuser l'absolution.

Pouvaient-ils oser condamner quiconque, dans des conditions économiques normales, en dehors des crises graves de paupérisme, songeait sans excès à gravir un rang social supérieur, réservant à ce dessein ce qui jadis aurait été manifestement estimé du superflu?

Pascal, dans ses Provinciales, a fait grand éclat autour de deux phrases du Jésuite Gabriel Vasquez qui paraissent donner une réponse négative à cette dernière question. Ce théologien connu pour sa pénétration et son audace, dans un

opuscule sur l'aumône, où il discutait certaines des vues de Cajetan, incidemment, opposait laïcs et ecclésiastiques au point de vue du superflu : il refusait d'appeler superflu absolu ce que les premiers gardent pour relever leur condition sociale ou celle de leurs parents. « Et c'est pourquoi, ajoutait-il, à peine trouverait-on du superflu (ainsi entendu) dans les gens du monde et non pas même chez les rois. »

Les gens d'église au contraire, continuait-il, au reste après saint Thomas, sont tenus de ne pas ainsi utiliser ce qu'ils peuvent économiser : le superflu total commence pour eux, — sous le rapport des biens ecclésiastiques — bien avant celui des laïcs.

Remarquons que l'observation sur le superflu des laïcs était présentée en passant, nullement dans le dessein de restreindre le précepte de l'aumône, que là où Vasquez en traitait directement par rapport aux gens du monde, il était plus sévère que Cajetan et la plupart des autres casuistes : il obligeait à donner à la nécessité grave, sous peine de faute mortelle, même de ce qui était nécessaire à l'état social. Ce qu'on pouvait tout au plus conclure de l'observation faite, — et le Théatin Diana, dans un passage également rapporté par Pascal le déclarera explicitement, — c'est que l'obligation de donner dans les nécessités communes, aussi nette sera-t-elle en théorie et en général, sera en fait, en des cas particuliers, bien difficile à déterminer au point de pouvoir motiver un refus d'absolution.

N'importe, d'une double phrase détachée du contexte et où le mot « superflu » n'a qu'un sens restreint, d'une réflexion incidente qui n'est ni une thèse ni un principe général, Pascal, sans chercher la pensée complète de l'auteur, tout entier à le prendre en faute et à incriminer en sa personne les Jésuites, Pascal conclut à l'erreur monstrueuse et crie au scandale (1).

(1) Pascal traite de l'aumône dans la 6e *Provinciale;* il y revient dans

En somme le scandale qu'il put y avoir, c'est bien lui qui le créa ; et on peut lui en laisser toute la responsabilité sur ce point comme sur les autres.

Ce qui était réel, c'est que des difficultés sérieuses existaient pour préciser le commandement de l'aumône : l'intégrisme janséniste, même en se présentant comme un retour à l'Evangile et aux Pères, ne les résolvait point ; au contraire il chargeait les consciences d'un poids insupportable au point de rendre la vie chrétienne pratiquement impossible à la très grande majorité des hommes.

L'Église par la voix d'Innocent XI apporta à la théologie de l'aumône une aide autrement efficace : prenant les mots de Vasquez tels qu'ils sont dans les Provinciales et dans un sens plus complet que leur sens réel, il censura, en 1679, la proposition suivante : « A peine, chez les séculiers, même chez les rois, trouverez-vous du surperflu par rapport à l'état. Et ainsi à peine est-il quelqu'un qui soit tenu à l'aumône, quand il n'y est tenu que de ce superflu. » (1).

A l'analyse qui risquait de faire évanouir la notion du superflu, une borne était ainsi posée, que respectèrent désormais tous ceux qui, avant saint Alphonse de Liguori, reprirent cette délicate matière.

la 12e. La doctrine de Vasquez est bien exposée dans une note de l'édition Maynard, 1851, tome I, p 255, et surtout dans *les Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, 6e entretien, édition de Bruxelles, 1698, pp. 231 et sq. Ce dernier ouvrage est du P. Daniel ; il est le meilleur qu'aient opposé aux Provinciales les jésuites du XVIIe siècle ; mais il paraissait bien tard et Rome, qui désirait voir cesser cette polémique, le mit à l'Index.

(1) Proposition 12e de celles qui, sous le titre « d'erreurs des jansénistes » ont été condamnées par décret du Saint Office, 2 mars 1679, comme « au moins scandaleuses et, en pratique, pernicieuses ». (Denz.-Bann, n° 1162).

Sur les circonstances historiques de cette condamnation, signalons le récent article de l'abbé Amann dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (Fasc. LXX-LXXI, 1926. *Laxisme, La Querelle du Laxisme en France*, c. 37-86). L'auteur paraît toutefois ne pas suffisamment reconnaître les mérites des casuistes.

Ce docteur ayant à la fin du XVIIIe siècle établi, en partant de la « Medulla » de Busenbaum, comme le résumé critique de toute la casuistique, c'est à lui que nous devons emprunter l'exposé de ce que les efforts de cette dernière ajoutent en définitive à la doctrine de saint Thomas.

Voici en quelques mots les conclusions de saint Alphonse, si nous les dégageons des preuves et des autorités qu'il apporte et si nous nous en tenons aux points surtout débattus entre ses prédécesseurs.

Il faut admettre qu'une nécessité grave, celle des pauvres dans le vrai dénuement, oblige le riche à donner de son superflu absolu : c'est le sens même de la condamnation d'Innocent XI.

En second lieu la nécessité commune, celle des pauvres qui ont peine à vivre de leurs ressources, doit être secourue du superflu de notre état; mais il faut entendre ce dernier devoir largement : en temps ordinaire, quand la prospérité est générale, l'emploi de réserves et d'économies pour améliorer son rang social n'est pas à condamner.

En troisième lieu, il est plus probable que devant des nécessités simplement communes les riches ne sont pas obligés à donner tout leur superflu même absolu, celui qui reste, quand ils mènent une vie largement conforme à leur état et comportant même une certaine magnificence; ils doivent cependant facilement secourir la misère.

Mais où donc pour eux commence la faute mortelle? Il serait très utile, en vue de tranquilliser les consciences et pour la pratique pénitentielle, de pouvoir déterminer un minimum qu'on devrait donner; l'ayant atteint on serait sûr de ne pas manquer gravement au précepte — ce qui n'empêcherait nullement de donner davantage. — A la suite de divers casuistes, saint Alphonse a essayé de fixer ce minimum : pour le temps et le milieu où il vit (l'Italie centrale et méridionale du XVIIIe siècle en sa deuxième moitié), il indique la cinquan-

tième partie du revenu surperflu, c'est-à-dire deux pour cent de ce qu'on pourrait mettre de côté après avoir complètement soldé toutes ses dépenses (1).

Peut-être en lisant ce chiffre, serait-on tenté de se dire : Ne sommes-nous pas bien loin de l'Evangile? — Encore une fois, remarquons qu'il s'agit de déterminer la limite extrême où commence clairement la faute mortelle, que saint Alphonse ne manque pas de conseiller aux riches une générosité plus grande, qu'il ne s'agit que de pauvres se trouvant dans une nécessité commune, non de vrais miséreux abandonnés et manquant de tout.

Au reste, un dernier point que saint Alphonse ajoute, peut nous rassurer tout à fait sur sa doctrine et paraît d'une réelle importance.

De toute manière, le chrétien doit veiller à ne pas se laisser prendre l'âme par les richesses; c'est une partie du commandement de l'aumône; ce dernier exige avant tout que le riche tienne son cœur ouvert aux demandes du pauvre et soit disposé à le secourir. Suarez disait (*De Caritate* D. 7. s. 3. n. 7.) qu'un riche dans l'abondance est en état de péché mortel, s'il forme le dessein de refuser toujours l'aumône en dehors des nécessités graves. Sanchez et Ledesma tiennent que c'est une faute grave dans les mêmes conditions d'être déterminé à toujours éconduire les pauvres qui sont dans une nécessité commune; Laymann pense que repousser toujours ces mêmes pauvres, c'est être dans un mauvais état d'âme : saint Alphonse rapporte ces diverses décisions et paraît bien les faire siennes (l. c. édit. Gaudé t. 1, p. 329).

Ainsi la disposition d'âme est indiquée comme très importante et comme une des détermination les plus claires du

(1) Cette estimation, donnée dans la *Théologie morale* (L. II, n. 321) comme celle de plusieurs auteurs, est prise par le Saint à son compte dans l'*Homo Apostolicus*, tr. 4, n. 19.

devoir de l'aumône. Sans doute elle est plus difficile à constater que les actes extérieurs et il est plus délicat de refuser l'absolution à cause d'elle. Toutefois au pénitent loyal elle sert déjà d'indication et de règle. « Les conseils, disait jadis saint Thomas, obligent tous les chrétiens au moins comme préparation d'âme » *(Quodl. 6, a 12 ad 2um)*. « Ayez l'âme charitable, autrement vous êtes en péril et déjà en péché » conclut la casuistique, rejoignant ainsi dans la théologie morale l'ascétisme et la doctrine complète de l'Evangile.

* * *

C'est le propre de la doctrine catholique d'être traditionnelle autant que progressive. Certes elle tâche d'améliorer analyses et synthèses; elle envisage les nouvelles applications que demandent les faits et la vie changeante; — mais elle s'efforce aussi de se continuer, de s'appuyer sur le travail accompli, de ne rien laisser perdre des efforts du passé.

Notre âge a recueilli, en ce qui concerne l'aumône, sans en dédaigner aucun, les divers enseignements que nous venons de passer en revue.

Saint Alphonse, devenu Docteur de l'Eglise et reconnu maître excellent de théologie morale, lui a transmis ses vues : pour la plus grande part, elles font loi dans les classes des séminaires et guident les confesseurs; après quelques discussions sur leur interprétation comme celles qui, dans la seconde moitié du XIXe siècle, eurent lieu entre Ballerini et les Rédemptoristes, elles sont généralement comprises dans le sens où nous les avons exposées. Toutefois, d'ordinaire aussi, les théologiens récents sont plus réservés que saint Alphonse en ce qui concerne l'indication expresse d'un minimum d'aumônes; cette indication leur paraît chose trop relative aux milieux et aux personnes. Ils tiennent aussi

davantage compte de ce que, de plus en plus, l'Etat intervient dans l'assistance ; de ce fait, le riche, s'il paie convenablement ses impôts, se trouve même malgré lui faire l'aumône. Il est donc plus difficile que jamais au confesseur de refuser l'absolution à cause du peu d'aumônes données.

Il aura ainsi plutôt à insister sur les dispositions morales, à recommander l'aumône fréquente et intelligente, à conseiller de fixer dans son budget une part convenable pour la bienfaisance (1).

Dans les chaires de nos églises, dans les tribunes des congrès, aux réunions d'œuvres, notre âge marche plutôt sur les traces des Pères, utilise leur doctrine et continue la tradition des grands orateurs chrétiens. La délimitation du précepte et du conseil est ici moins utile ; sans doute le ton des exhortations peut varier suivant le point où l'on fait commencer l'obligation ; mais en somme on peut sans inconvénient devenir plus pressant et faire appel à la générosité la plus large.

Pour nous en tenir aux œuvres de langue française, nous citerons, parmi les homélies ou les sermons sur l'aumône les plus remarquables du XIXe siècle, les discours de Mgr Pie, du P. Félix, du P. Monsabré et nous rappellerons que l'une des défenses les plus retentissantes suscitées par les attaques rationalistes contre la bienfaisance catholique fut l'écrit de Mgr DUPANLOUP sur *la Charité Chrétienne* (1864).

Enfin il faut signaler une utilisation plus spéciale de saint Thomas et de sa doctrine sur l'aumône : c'est celle qu'en

(1) Voici par exemple quelques conclusions du P. VERMEERSCH dans sa *Théologie morale* (1923, t. II, n. 85) : A considérer les controverses des moralistes, il faut admettre que le précepte positif de la charité résiste à une détermination tout à fait complète ; la charité est à exercer non par crainte mais d'un cœur libre et généreux ; Dieu aime celui qui donne dans la joie (*II Cor.*, IX, 7). En pratique il est bon de recommander aux riches qu'ils fassent à l'aumône par avance une place dans leur budget et il faut veiller à la donner intelligemment, plutôt aux œuvres qu'aux mendiants des rues.

a faite le Pape Léon XIII dans les encycliques *Rerum novarum* (1891) et *Graves de Communi* (1901).

A propos de la question ouvrière, il se trouva opposer au socialisme et au libéralisme économique l'enseignement catholique sur la richesse, la propriété, le rôle de la charité et de l'aumône dans la société. Traitant ce dernier point, le grand Pape, sans entrer dans les discussions casuistiques, se contenta de résumer la doctrine de la Somme Théologique avec une lumineuse et pleine sérénité. Il y a là à proprement parler un exposé autorisé de théologie sociale très cohérent et très clair sur l'aumône. (1).

* * *

De l'esquisse que nous venons d'essayer et de toutes les vues que nous avons présentées, que faut-il conclure?

D'abord, sans nul doute, que la doctrine catholique de l'aumône est complexe.

Historiquement c'est un triple enseignement que nous rencontrons au cours des âges et que notre siècle retient. Pères de l'Eglise et orateurs sacrés, — scolastiques du Moyen âge dont saint Thomas est le chef, — casuistes des temps modernes, ont tour à tour travaillé à le former et à l'enrichir; le son que rendent leurs travaux est assez divers pour qu'on puisse vraiment les distinguer et y reconnaître des notes particulières.

Mais cette complexité est-elle faite finalement de richesse ou d'incohérence? Les éléments de ces trois enseignements

(1) Voir en particulier pour *Rerum novarum* l'édition Tiberghien 1920, p. 33 sq. et le Commentaire de l'Ecole Normale Sociale (Spes, 1925, p. 88 sq.).

Un des points qui peuvent faire difficulté est le passage de cette Encyclique où il est dit : « Dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de donner le *superflu* à celui qui est dans le besoin ». (Texte de la traduction française officielle; d'autres mettent « du superflu »). En tout cas, Léon XIII n'a pas écrit « *tout le superflu* ».

sont-ils contradictoires et n'est-ce qu'au prix de vrais illogismes que docteurs, orateurs, théologiens ont pu les abriter sous un même pavillon et les rattacher à une même origine, l'enseignement du Christ?

Il y aurait là quelque chose de bien fort! Saint Alphonse, par exemple, à l'esprit si pénétrant et si net, à l'information si ample, ne se serait pas aperçu d'une telle incohérence? Quel malheur pour lui d'être mort bien avant que M. Albert Bayet ait pu venir lui dessiller les yeux et lui montrer son impardonnable erreur! Car l'accuser de déloyauté et de pragmatisme, — d'autres diraient de « Jésuitisme » intéressé, — comment pourrait-on y songer sérieusement, si l'on veut bien se rappeler que sa délicatesse de conscience lui fit dans sa jeunesse abandonner le barreau pour une erreur de plaidoirie et dans sa longue et sainte vie le mena jusqu'aux crises de scrupules?

En vérité le développement même que nous avons présenté de la doctrine le montre très clairement : si elle est diverse, c'est bien que les points de vue étaient divers, que diverses étaient les questions posées et les méthodes employées.

D'un même fond d'exhortations et d'enseignements complexes et synthétiques, — la doctrine du Sauveur, — l'analyse a tiré des principes d'action et de solution qui ne se contredisent pas mais se complètent; une même vérité très pleine s'est épanouie en floraisons multiples; non point à proprement parler des adaptations qui supposent de vrais changements, mais des applications à des circonstances variables ont été successivement faites... Qu'il y ait à prendre garde de maintenir entre les divers enseignements catholiques sur l'aumône la connexion nécessaire, qu'on ait à éviter de trop les isoler ou de trop les séparer de l'Evangile, — certes, nous sommes les premiers à le reconnaître; qu'avec un peu de mauvaise volonté, ou si l'on préfère, qu'avec une vue courte et un littéralisme peu intelligent, on puisse les opposer,

nous ne le voyons que trop ; mais c'est à tort, croyons-nous, — et c'est en méconnaissant leur unité d'inspiration, leur complexité inévitable quand la réalité est elle-même complexe, d'un mot leur admirable et féconde richesse.

RENÉ BROUILLARD, S. I.

L'obéissance fière (1)

L'obéissance étant une vertu, ne peut être une faiblesse. Exigée dans l'acte de vouloir par la loi naturelle, il faut qu'elle perfectionne cet acte, non seulement en le faisant choisir juste, mais encore et surtout en le faisant agir fort.

Or, à un certain point de vue du moins, l'obéissance consiste en une restriction de l'acte de vouloir : elle nous fait céder une place, en cet acte, et la meilleure, à une volonté étrangère. Nous songeons ici à l'obéissance telle que l'impose la loi naturelle et à l'obéissance aux hommes. Obéir, on le sait assez, c'est essentiellement mettre, à l'origine de ses décisions, la volonté d'un autre, et vouloir, non ce qu'on décide, non ce qu'on veut de soi-même, mais ce qui est imposé du dehors. Ainsi considérée, l'obéissance est un acte de volonté qui se restreint.

Or, il n'en peut être de la sorte si, comme nous l'avons dit, l'obéissance est un perfectionnement. Il faut, au contraire, que l'effacement qu'elle comporte, s'il est réel, ne soit que partiel, et soit compensé par un renforcement.

Dès lors, à ce point de vue auquel nous nous plaçons, pour rendre raison de l'obéissance et de son effacement, il s'agit de chercher si notre acte de vouloir demande un renforcement,

(1) Cet article se rattache de lui-même à celui que nous avons publié, en cette même Revue, en Février 1926 : *La Fonction de l'Autorité*. On y trouvera des explications que nous n'avons pas voulu répéter ici. Nous profitons de cette occasion pour rectifier une faute d'impression dans notre article de Décembre 1926. Page 784, ligne 1, il faut lire indivis à la place de indécis.

et un renforcement qui soit l'obéissance, avec ses apparentes renonciations.

Ainsi posé, le problème est transporté dans la volonté. Il faut examiner la nature de notre vouloir, pour y découvrir la manière de vouloir et d'obéir qui s'impose à nous.

C'est d'ailleurs, comme on sait, dans la nature des choses que la philosophie morale cherche la norme de nos devoirs. Dans l'ordre naturel, en effet, notre nature est la seule manifestation que Dieu nous fasse de sa volonté et de nos obligations. La manière d'être qu'il nous impose est en même temps un ordre qu'il nous intime ; les insuffisances et les exigences de notre nature, en tant que celle-ci vient de Dieu, viennent de Dieu aussi, et elles nous font connaître ses exigences à lui. Inévitables pour nous, en tant qu'elles sont la voix même de notre être, elles sont absolues, obligatoires, « morales » en un mot, en tant qu'elles émanent, comme notre être et en notre être, de Dieu.

Or, pour en revenir à l'obéissance, on se demande où la placer dans cette morale naturelle. Si notre devoir nous est assigné par notre nature, et mesuré par les forces de notre volonté, quelle raison pouvons-nous avoir de nous diriger ou de nous appuyer sur une volonté étrangère? Nul n'est tenu qu'à son possible, et qui, à lui seul, ne peut acccomplir son possible?

Eh bien! non, cependant. La chose peut sembler paradoxale, mais elle est certaine. Aucun homme, à lui seul, ne peut faire tout son possible ni tout son devoir. Cela ne veut pas dire que la loi naturelle de l'homme ne corresponde pas exactement à la nature de l'homme. Cela veut dire qu'aucun homme, à lui seul, ne possède la nature humaine complète. Et de fait, tout homme durant les longues années de l'enfance, demeure inachevé comme individu. Tout homme aussi, et durant toute sa vie, demeure inachevé au point de vue social. C'est là une double insuffisance, mise en nous par

notre nature même, et qui nous empêche d'agir, à nous seuls, comme nous devrions. C'est donc aussi une double exigence de nous appuyer et de nous régler, pour bien agir, sur des volontés étrangères. Cette double exigence, qui fait corps avec notre être, nous vient, comme notre être, de Dieu, et c'est un devoir pour nous, un devoir que Dieu nous édicte par notre être, de l'accepter, elle, et la dépendance qu'elle met en nous. Tout cela, encore une fois, vient de Dieu, *omnis auctoritas a Deo*, et notre nature, notre conscience est l'expression d'un double commandement divin, d'une double réclamation de soumission et d'obéissance :

Honore ton père et ta mère.
Obéissez à vos maîtres selon la chair.

Ces deux préceptes, nous allons les examiner successivement; mais, répétons-le, sous un angle particulier, en tant qu'ils s'expriment, de par Dieu, en notre nature, en notre volonté, en notre conscience.

I

L'OBÉISSANCE DES ENFANTS.

A) Sa raison d'être.

Envisageons d'abord le cas des enfants — et de l'obéissance familiale qui s'impose à eux.

« L'enfant, a-t-on dit, n'est pas un homme, il le devient ». Paradoxe ou truisme, la formule exprime en tous cas une très exacte vérité : l'enfant est un être incomplètement réalisé, et il doit continuer à naître durant longtemps. Il est donc fait pour recevoir de l'extérieur de perpétuels compléments. Aussi son petit estomac lui-même est en perpétuel appétit, parce qu'il y a tout un corps à construire et qu'il faut des matériaux. Son intelligence elle aussi est toute en curiosité, et en docilité : il y a toute une *tabula rasa* à remplir.

L'enfant se sent indigent de connaissances, incapable de les acquérir personnellement, il est donc fait, par nature, pour croire ses parents, pour accepter, de leur connaissance, ce qui manque à la sienne. Il en va de même pour sa volonté. Psychologiquement parlant, elle est toute en réceptivité, en souplesse, en besoin de s'appuyer sur une volonté plus forte. L'enfant se perçoit faible, inconstant, débile même en ses entêtements, et manquant de solidité en ses décisions, comme il en manque en ses cartilages. Obéir lui est naturel, et instinctif, si bien qu'on remarque ses petites révoltes et qu'on s'en étonne, comme on s'étonnerait de trouver en un adulte la soumission d'un enfant. Cette disposition psychologique décèle la nature des choses. L'être de l'enfant est, pour l'enfant, une réclamation de croissance, et de croissance non seulement dans le corps, mais aussi dans les facultés de l'âme et dans la volonté. Il est donc, pour l'enfant, une exigence, et une exigence qui, comme sa nature, lui vient de Dieu; et il lui réclame, au nom de Dieu, ce qui est nécessaire à sa croissance, à son éducation, c'est-à-dire de s'appuyer et de se régler sur la volonté d'autrui, d'obéir. Obéir est son devoir.

Pas plus qu'il n'est fait pour grandir seul, un enfant n'est fait pour vouloir seul. L'autorité familiale lui est nécessaire, comme la nourriture. Son maximum d'épanouissement volontaire est dans la chaude atmosphère du foyer, dans l'influence éducatrice de l'autorité paternelle. Son être même, son petit être exige d'obéir, comme il exige de grandir — et obéir, pour lui, c'est grandir.

B) *Son but.*

Comme bien on pense, cette situation n'est pas faite pour durer sans fin. Arrive un âge où elle n'a plus sa raison d'être; l'enfant est devenu homme; il peut, à son tour, être père de famille, et même servir de soutien à ses vieux parents.

Il voit aussi net, il veut aussi fort qu'eux — plus fort même : il n'y a plus de raison qu'il leur obéisse.

Aussi les moralistes sont-ils d'accord pour déclarer que, à l'époque de la majorité, l'obéissance cesse d'être un devoir ; les parents ne gardant plus qu'une influence, une supériorité de conseillers naturels, — et un droit perpétuel au respect, à l'amour et à l'assistance.

C) *Sa crise.*

Le moment difficile est celui de la transition. Car il y a une transition. Ce n'est que dans le Code que la majorité commence brusquement à vingt et un ans. En réalité, bien avant cet âge, l'enfant devient peu à peu capable de se conduire seul ; et même après cet âge, il demeure inconsidéré et dépourvu d'expérience.

Aussi ce n'est que par fiction juridique que l'autorité stricte des parents, totale jusqu'à la majorité, devient nulle le lendemain. En réalité, et pour s'adapter à la loi naturelle qui fait leur valeur, l'autorité et l'obéissance doivent s'adapter au développement de l'enfant, et diminuer à mesure qu'il grandit. Leur rôle est de préparer leur suppression, par l'éducation.

Aussi est-ce une erreur psychologique, chez un père de famille, de vouloir garder jusqu'au bout, sur ses jeunes gens, total et inchangé, le pouvoir qu'il exerçait sur ses marmots. Il n'y réussira, s'il y réussit, qu'en prolongeant pour autant l'enfance de ses fils, et en compromettant par là leur éducation, qui est la raison d'être de l'obéissance.

Il y a une faute et de l'égoïsme dans cet abus de force. Le père est le plus fort : il tient la bourse, il dispose même des tribunaux. Mais à demander à ses grands garçons une docilité qui n'a plus sa raison d'être, il demande plus que son droit, et il prépare de terribles réactions. On sait ce que deviennent les jeunes gens, le jour où disparaît à l'université l'encombrante tutelle. De leurs sottises, ils ne sont pas seuls

responsables. Les pères de famille doivent l'entendre, et il faut le leur dire. On compromet l'avenir en se cramponnant au passé. Le pire dans l'éducation, est de n'apprendre pas à marcher seul, parce que, finalement, il faudra tout de même marcher seul, et que les hommes sont faits pour cela.

A mesure que l'enfant en est capable, l'autorité paternelle doit préparer le jour où, — inévitablement, hélas — elle disparaîtra. A mesure que l'enfant en est capable, il faut justifier la soumission qu'on lui réclame. Pour les marmots, les tout petits, la justification tient toute dans la tendresse des parents et dans leur dévouement. Ceux qui remplacent les parents, maîtres et éducateurs, justifieront eux aussi leur autorité par leur abnégation et leur bonté. L'enfant, tout en sentiments et en imaginations, ne réclame pas encore d'autre justification. Mais celle-là, il la lui faut, sa nature d'être humain l'exige, et, sans quelque chose de paternel, la discipline du collège ou de la maison, n'étant pas conforme à la nature des choses, ne peut donner une formation morale : elle dresse, et elle avilit, sans éduquer.

Quand les enfants grandissent, leur intelligence qui se développe réclame une obéissance raisonnable, et raisonnée. Sans doute, il ne faut pas, avant le jour où ils sont tout à fait grands, discuter avec eux d'égal à égal. Il faut encore qu'ils obéissent même sans comprendre. Mais il faut pourtant préparer le moment, qui vient si vite, où ils seront hommes. Il faudra donc parfois, et de plus en plus, leur expliquer la raison d'être des commandements, et les mettre à même de conduire eux aussi, plus tard, leurs enfants.

Ce faisant, l'autorité n'abdique pas, elle refuse seulement d'être d'une violence opposée à la nature des choses; et, en agissant conformément à son essence, elle augmente et sa valeur morale, et son emprise. Jamais l'enfant ne la prendra pour une camisole de force, si elle grandit avec lui qui grandit, si elle le fait grandir. Et son premier soin, le jour

où il sera formé, ne sera pas de secouer le joug, mais de jouir plus longtemps du soutien.

Les parents, en élevant bien leurs enfants, c'est à dire en agissant sur ceux-ci tels qu'ils sont, acquièrent si bien leur confiance, qu'ils pourront continuer à les « élever » longtemps.

Concluons : L'obéissance, parce qu'elle est une vertu, est éducatrice; la soumission qu'elle demande « élève ».

II

L'OBÉISSANCE CIVIQUE.

A) *Sa raison d'être.*

A titre d'être social, l'homme est incomplet sans la société. Il est de nombreux biens qu'il ne peut acquérir, de nombreux actes de vouloir qu'il ne peut efficacement poser qu'en union avec l'ensemble organisé de ses semblables. L'homme n'est pas plus fait pour vouloir seul, qu'il n'est fait pour vivre seul.

Or, comme nous l'avons déjà expliqué en cette Revue, la société des hommes ne peut exister ni se prolonger sans un organisme visible, bien constitué, composé d'hommes, et qui incarne l'unité de l'ensemble. Aussi bien la formation même d'une société, puisqu'elle aboutit à la constitution d'un être moral un, établit nécessairement une coordination de membres, un ensemble de rattachements autour d'un point central. Vers ce point confluent, par la force même des choses, comme vers le cœur ou la tête, les renseignements sur la vie collective; et lui seul est compétent pour exprimer les besoins de l'ensemble. A lui donc, à cet organisme d'unité, de donner les formules de coopération sociale, c'est-à-dire les lois; et les volontés individuelles, puisqu'elles sont faites pour coopérer, pour vouloir ensemble, sont faites pour lui obéir.

L'autorité civile ne s'impose pas d'abord par contraintes

extérieures, sinon elle serait de ces choses violentes qui ne durent pas. Sa force ne réside pas dans les canons, ni dans la pression des intérêts individuels qu'elle encaserne; elle est avant tout une force morale, et son emprise réside, en premier lieu, dans la conscience des citoyens. Elle est ce qui impose des devoirs en vertu de la loi naturelle, et la contrainte qu'elle exerce, et sans laquelle elle n'existerait même pas, est tout d'abord une contrainte morale, c'est-à-dire conforme à la nature de la volonté.

Bien entendu, l'homme n'est pas une volonté immatérielle, et le droit de contraindre, dans l'autorité, doit avoir, comme l'homme, un aspect corporel. Il faut polices et prisons; et il en faudra, tant que l'homme sera matériel et imparfait, c'est-à-dire toujours. Ce serait utopie, et crime contre la société et contre l'individu, de supprimer la coercition physique. Mais ce serait erreur d'y voir le principal. L'essentiel, en morale, est intérieur.

L'obéissance n'est pas une frayeur ni une inertie passive. Elle est la libre acceptation d'un devoir de conscience.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l'autorité ne soit légitime qu'après avoir été, en fait, consentie par le peuple, ni que l'obéissance relève d'une sorte d'engagement, d'un contrat social passé entre la nation et son chef. L'obéissance, comme la société, comme l'autorité, sort de la nature des choses; elle n'a que faire de nos tractations. Dieu nous l'impose, comme il nous impose d'être hommes, et nous n'avons pas plus à créer le pouvoir, que nous n'avons à créer notre nature. L'autorité ne doit pas attendre notre acceptation, elle doit être telle que notre nature nous impose d'obéir.

Mais, précisément parce qu'elles sont imposées par notre nature, et par Dieu, l'autorité; et l'obéissance, sont nécessairement conformes à notre nature. Il suffit de regarder notre être, pour savoir qu'il *doit* « consentir » l'autorité, et qu'il doit

obéir, et il suffirait aussi de constater qu'un ordre, ou qu'un pouvoir nous dirige dans un sens nettement et continuellement opposé à notre nature, pour constater, à ce signe, qu'il n'est plus l'autorité, et qu'il n'est plus le représentant de Dieu. *Injusta lex non est lex.*

B) *Son but.*

Dans l'Etat, comme dans la famille, le rôle et la raison d'être de l'autorité est d'élever ; et le but de l'obéissance est de faire grandir.

Une autorité soucieuse exclusivement de conserver les distances et de prolonger la minorité des individus et des peuples, se déconsidérerait elle-même et se présenterait à la nation en dissimulant ce qui lui donne le droit de commander.

Cela ne veut pas dire, évidemment, que l'autorité doive dépouiller tout prestige. Bien au contraire, sa fonction exige qu'elle possède de l'ascendant, et qu'elle dispose même de prisons.

Mais cela veut dire que les détenteurs de l'autorité sont placés haut — non pour descendre — mais pour élever vers eux les inférieurs. L'obéissance ne peut être un acte de foi définitif en l'excellence personnelle des gens au pouvoir, comme s'ils étaient faits de matière plus précieuse, ou doués d'une intelligence d'un autre ordre. L'obéissance en tant qu'elle est justifiée en conscience et en tant qu'elle s'impose au vouloir personnel est une actuation, individuelle ou sociale — sociale dans le cas qui nous occupe — de la volonté privée, et une actuation obligatoire, c'est-à-dire réclamée de la volonté privée par la loi naturelle et par Dieu. Sa fonction est de former le citoyen comme citoyen, de l'adapter et de l'unir à la société et à l'autorité, de lui donner le sens et la préoccupation des intérêts généraux, c'est-à-dire de former en chaque citoyen des soucis pareils à ceux des gouvernants.

C'est donc une âme de chef qu'elle communique aux

inférieurs, par sa vertu propre, et par la force des choses.

Expliquons-nous. L'obéissance ne consiste pas à s'installer maître, et à s'arroger le pouvoir. Elle tend, non à supprimer les distinctions entre gouvernants et gouvernés, mais à diminuer les distances. Il n'en va pas, en effet, dans l'État comme dans la famille. Dans la famille, l'enfant deviendra un jour aussi développé, aussi homme, que son père, et l'obéissance, en lui, n'aura plus de raison d'être. Dans la société civile, au contraire, les citoyens, pris individuellement, si avertis qu'on les suppose des nécessités sociales, ne deviendront pourtant jamais par identité l'organisme qui incarne l'unité collective : la multiplicité, comme multiplicité, ne peut être sa propre unité. Entre gouvernants et gouvernés, la distinction peut varier de modalité et de degré, mais elle est indestructible. Ce qui doit diminuer entre les deux, c'est la séparation. Pour que la société soit une, pour que l'autorité soit forte, pour que l'obéissance soit légitimement fière, il faut que l'obéissance, en formant de plus en plus l'esprit social et national, permette aux sujets de ne faire en se soumettant aux lois, rien que leur volonté, — non leurs volontés égoïstes ou individuelles, mais leur volonté, éduquée, d'êtres sociaux, persuadés de leurs exigences et de leurs obligations sociales, et rendus soucieux des conditions de leur union.

C) *Sa crise.*

Il y a des moments, dans la vie des peuples comme dans celle des individus, où l'obéissance devient plus difficile. Ce sont les moments de crise et de transition. Dans la vie de l'individu, ce moment, nous l'avons vu, est celui où, la majorité approchant, on ne peut plus supporter, normalement, qu'une autorité se transformant en influence. Dans la vie des peuples, ce sont toutes les époques où, l'âme sociale se formant plus rapidement, le besoin se fait sentir plus

nettement d'une autorité plus en contact avec les aspirations de l'unité qu'elle incarne.

Les peuples vivent, en effet, et il faut même dire, sauf pessimisme chagrin, qu'ils se rapprochent — oh! très lentement, et à travers bien des vicissitudes, — de l'état adulte. Les expériences répétées des échecs de l'individualisme éduquent peu à peu le sens social, et la multiplicité croissante des moyens de communication forme et explicite, à la longue, une mentalité d'ensemble, une âme collective.

Sous peine de devenir étriquée et gênante, et de craquer, comme un vieil habit d'enfance sur un corps d'adolescent, l'obéissance doit s'adapter à l'âge des nations comme à celui des individus. Un mode de gouvernement, parfait hier, peut ne plus être supportable aujourd'hui, car le passé, pour le présent, est une graine, pas un étau. Aussi, pour le dire en passant, un glissement, dans un sens ou l'autre, d'une constitution politique n'est pas nécessairement un indice alarmant d'instabilité. Le tout est de voir s'il provient d'un manque de solidité, ou d'une possibilité de souplesse et d'adaptation aux conditions changeantes de la vie nationale.

De formidables forces travaillent l'humanité : forces vitales, forces intellectuelles, forces morales. Se rapprochant de plus en plus d'une majorité — inaccessible d'ailleurs, nous l'avons vu — l'humanité exige de plus en plus nettement de tendre vers son but, d'une façon consciente et délibérée. A des époques de fermentation plus intense, ces revendications deviennent plus vives, et plus pressantes. La société se rend compte, inévitablement, qu'elle a changé, et que l'obéissance qui convient à son stade — la seule donc qui soit conforme à sa loi naturelle — n'est plus une soumission candide d'enfant. Elle veut poursuivre le bien commun de façon plus réfléchie, plus personnelle et donc plus morale, et meilleure, et rien n'est plus juste que cette revendication.

Un pouvoir assez peu averti pour ne pas tenir compte de

ces réalités peut parvenir, assurément, à barrer, pendant quelques années, la route au torrent. Mais le torrent ne s'arrêtera pas toujours. Le mouvement et la vie ont toujours raison de l'inertie et de la mort, et les forces les plus longtemps comprimées sont celles qui produisent les pires explosions. Si une machine saute parce que les soupapes ont été fermées, la faute n'en est pas toujours à la machine. Les vrais révolutionnaires sont parfois ceux qui ont empêché une légitime et paisible évolution.

Le rôle essentiel du pouvoir est de conduire, pas d'arrêter. La vraie obéissance est de coopérer au rôle éducateur de l'autorité. Aux moments de crise, ce n'est pas trop de la collaboration des deux pour traverser la passe dangereuse. Chacun y mettra du sien, mais le but, de part et d'autre, sera le même : la formation morale, avant tout, de l'ensemble des citoyens, au point de vue social et politique : là est la tranquillité dans l'ordre — là se trouve la véritable paix sociale.

Conclusion.

Telle est l'obéissance quand on l'envisage en cela même qui, en nous, la rend obligatoire, et qui aussi la justifie. Elle est, non pas proprement une passivité installée dans le vouloir, mais au contraire la réception d'une activité « éducatrice » ; loin d'être un joug qui écrase, elle est la croissance même exigée de notre être moral, en tant que celle-ci doit venir du dehors. Dieu, qui nous l'impose par notre nature, l'a faite conforme à notre nature et réalisatrice de notre nature.

Ces conclusions ne valent que pour l'obéissance considérée dans l'état naturel. Dans l'état surnaturel, tout est mieux encore, comme nous comptons le montrer dans un prochain article.

E. Mersch, s. i.

Une conversion récente aux Indes

L'histoire des conversions est toujours instructive ; celle (1) du Dr Zacharias (2) offre un intérêt particulier : d'abord à cause de la variété des expériences religieuses par lesquelles l'auteur a passé : pendant dix-huit ans il fut successivement athée, agnostique, déiste, franc-maçon, occultiste, védantiste; ensuite, et surtout, parce que ce fut précisément l'insuffisance expérimentée des diverses solutions apportées par les différentes sectes au problème religieux, depuis la plus négative jusqu'à la plus élevée, qui amena cette âme, avide de lumière, au catholicisme intégral.

Le lecteur ne trouvera pas dans ces pages, une analyse psychologique raffinée, comme dans les autobiographies d'un Newman, ni des discussions philosophiques subtiles; mais, comme s'exprime l'auteur, « l'évolution d'un œil presqu'atrophié, recouvrant graduellement sa capacité native de voir : capable d'abord de distinguer seulement quelques rayons, et petit à petit recevant plus de lumière, en proportion directe de sa réceptivité croissante et de sa sensibilité recouvrée aux rayons lumineux ».

Histoire extrêmement encourageante pour ceux qui cherchent sincèrement la vérité; très instructive aussi pour les croyants. Cette lente ascension d'une âme vers la vérité

(1) H. C. E. Zacharias, ph. D. *Dominus illuminatio mea.* The story of a conversion (*Light of the East Series*, n° 1) Calcutta, 18 ×11 cm., 33 p. Prix : 4 annas. — (2) Allemand de nationalité, il naquit d'un père d'origine juive mais passé au protestantisme luthérien. Marié à une Polonaise, il se rendit en Angleterre où il se fit naturaliser bien avant la guerre. Jeune encore il partit pour les Malay States où il fit fortune, comme membre d'une compagnie maritime. Il aborda l'Inde pour la première fois en 1919. Esprit très distingué, très au courant des affaires des Indes, s'intéressant spécialement aux questions politiques et sociales, tant d'Europe que d'Asie, possédant une information très étendue, il est devenu un publiciste en vue aux Indes.

totale montrera que la grâce, souvent, ne brûle pas les étapes ; elle leur apprendra que, dans l'erreur même, se rencontrent des âmes déjà catholiques de désir qu'il faut traiter, non pas avec un dédain plein de suffisance, mais avec pitié et même avec respect. Aux apologistes elle enseignera à patienter, à ne pas s'étonner des lenteurs, ni s'indigner des retards ou des détours, à ne pas vouloir brusquer les convictions, mais à adapter leurs méthodes aux dispositions présentes de ceux qu'ils veulent éclairer et à régler leurs initiatives sur le mouvement même de la grâce intérieure.

* * *

Le point de départ de la conversion de M. Zacharias fut le mysticisme hindou et la maçonnerie ésotérique anglaise. En effet, élevé dans le luthéranisme le plus libéral, il ne put défendre ce christianisme atrophié contre les influences des milieux universitaires allemands et dès cette époque il l'abandonna, pour tomber d'abord dans l'athéisme, puis dans l'agnosticisme. Toujours mal satisfait, il s'adonna aux sciences occultes, s'engagea dans la franc-maçonnerie ésotérique, pour devenir enfin védantiste. Ce fut, croyons-nous, lors de son premier séjour aux Indes, en 1919 (1). Ce voyage lui permit d'admirer les villes célèbres de ce pays merveilleux et lui fournit l'occasion de causer avec Gandhi et bon nombre de dirigeants indiens. A Pouna, où il se fixa, il fit connaissance avec des « *Servants of India Society* » dont le dévouement et l'esprit de sacrifice l'enthousiasmèrent. Gobal Krishna Gokale, en effet, dans le noble but de « spiritualiser la vie publique » avait créé, en 1905, plus ou moins à l'instar

(1) Dans sa modestie, désireux de ne retenir que le moins possible l'attention sur sa personne pour la concentrer entièrement sur l'évolution des idées religieuses, le D. Zacharias a négligé, dans sa brochure que nous analysons, la plupart de ces éléments autobiographiques que nous avons dû suppléer.

de nos ordres religieux, une association dont les membres doivent consacrer leur vie à la cause du pays dans un esprit religieux. Ils veulent « organiser l'éducation politique, après des études approfondies, promouvoir des échanges de relations cordiales et de coopération, aider les classes arriérées... à monter au rang qui leur est dû dans l'Etat » (1). Cette société publie un journal hebdomadaire très important. M. Zacharias devint coéditeur du journal, prenant comme rubrique spéciale « les affaires étrangères ». Il fut conquis par l'Inde au point de vouloir vivre à l'indienne, revêtant le dothi et le naghri, mangeant avec les doigts les plats du pays, saluant à la manière hindoue ; bref il devint hindou avec les hindous.

L'étude du mysticisme hindou amena naturellement son attention sur le mysticisme chrétien, et ainsi le Christ rentra dans sa vie! Vers la même époque, élevé aux grades supérieurs de la maçonnerie qui exigent une profession de foi trinitaire, malgré les restrictions et les réserves intérieures dont il l'entoura, il prit sa nouvelle dignité très au sérieux. « Bien que pour la plupart le grade de « Rose-Croix » ne signifie pas grand'chose, il n'y a pas de doute qu'il me ramena au Christianisme ». Le résultat de ses études mystiques et de ses réflexions fut qu'insensiblement il se convainquit que le christianisme mérite une sérieuse attention. « Graduellement cette conclusion s'imposa à moi d'une façon irrésistible : si, après tout, le christianisme possède tant de richesses, il serait illogique de ne pas en tenter une expérience loyale, pour découvrir si peut-être mes désirs et mes vagues aspirations ne trouveraient pas leur satisfaction dans ce même christianisme auquel j'appartenais par naissance, mais que j'avais méprisé jusque-là, avec l'orgueil d'un ésotérique, comme bon seulement pour le vulgaire ».

(1) Zacharias, *Christarjya* ou le Règne du Christ aux Indes, dans les *Missions Belges*, t. xxviii, 1926, p. 339.

Certes Zacharias ne croyait pas encore à la vérité du christianisme ; mais il se persuada que la véritable attitude scientifique consistait à suspendre son jugement et à expérimenter la vérité des doctrines, en agissant comme si elles étaient vraies. Du catholicisme il ne pouvait être question en ce moment, étant trop en dehors du cercle des préoccupations d'un anglo-saxon ; il se tourna donc vers l'Église d'Angleterre. Pour commencer son expérimentation, il crut que la première démarche à faire était d'assister à l'office du dimanche. Après tout, ce n'était pas très compromettant, et c'était une façon de passer sa soirée aussi respectable que d'aller au club. Graduellement son assistance aux services divins devint plus assidue. Bientôt il crut que la sincérité de l'expérience qu'il tentait, exigeait qu'il s'efforçât de mettre sa conduite morale en harmonie avec les préceptes chrétiens. Le succès de ses premiers efforts pour conquérir la maîtrise de soi l'encouragea et lui inspira le désir de supprimer, l'un après l'autre, les gros péchés qui alourdissaient sa conscience. Jusqu'ici il n'avait même pas songé à la grâce ; il ne faisait qu'une expérience scientifique. Mais il se heurta bien vite à un obstacle insurmontable : un péché tellement incrusté en lui, par une habitude de vingt-cinq ans de faiblesse, et devenu comme une partie intégrante de lui-même, qu'il n'y avait pas d'espoir de pouvoir s'en débarrasser. Son désir de libération s'en exaspéra ; et dans son impuissance désespérante il se jeta dans le bras de la miséricorde du Christ. Il fit sa première communion et dès ce jour il sentit son âme libre.

Un voyage en Terre sainte l'impressionna vivement. Pour la première fois les scènes évangéliques devinrent des réalités pour lui, non seulement des réalités d'un passé depuis longtemps disparu, mais des réalités vivantes et présentes. Au saint Sépulcre, il pria en versant des larmes.

Il avait habité jadis Londres, alors qu'il était agnostique. Son retour dans la capitale fut un vrai voyage de découvertes :

il trouva le Londres des églises. Une visite dans le principal temple « Low Church » le mit en fuite; mais il se sentit vivement attiré par l'église « All Saints », l'une des plus « High Church » de Londres. Il fut immédiatement conquis non seulement par l'exquise beauté de l'édifice, la splendeur imposante des cérémonies, le sermon pieux du « vicar »; mais surtout par l'atmosphère de dévotion catholique et de prière eucharistique. Il devint un paroissien enthousiaste.

Le « vicar » le mit en relation avec les moines de l'abbaye de Caldey, six mois avant que ceux-ci fissent leur soumission à Rome. Ce premier contact avec la vie bénédictine le transporta au point que la vie du monde extérieur lui parut un chaos d'anarchie et de folie. Sa première entrevue avec l'abbé cependant lui donna un rude choc. Dès l'abord, celui-ci lui demanda pourquoi il ne songeait pas à se faire catholique, au lieu de s'inquiéter des sectes anglicanes! Et sans préambules, comme une chose qui va de soi, il proposa de se confesser!

La retraite que le Dr Zacharias fit sous la direction des moines, marque un moment désisif dans sa vie. Il prit connaissance de la littérature catholique de dévotion, qu'il apprit à apprécier plus que les livres protestants; il se forma aux habitudes de la piété distinctement catholique, comme la récitation des heures canoniales qui le charmèrent. Mais le résultat principal de ces jours de solitude, fut de lui inspirer un vif sentiment de la gravité du péché : aussi fit-il une confession générale avec une profonde contrition et de ce jour la pratique de la confession fréquente devint une partie intégrante de sa vie religieuse. En quittant l'Angleterre Zacharias était donc catholique de pratique et de dévotion; intellectuellement un long chemin lui restait à parcourir.

* * *

Revenu aux Indes, il reçut la confirmation, et se posa en paroissien fervent et en anglo-catholique convaincu. Une conséquence bien inattendue de sa vie religieuse intense fut d'éveiller en lui une antipathie croissante contre la franc-maçonnerie. Certes, la maçonnerie anglaise n'a rien d'anticlérical; elle compte bon nombre de « clergymen » anglicans dans ses rangs; et néanmoins elle lui apparut comme incompatible avec son progrès spirituel : il fallait donc se séparer de cette association à laquelle un long passé le rattachait; la décision fut pénible; mais il donna sa démission.

Vers la même époque se place un événement considérable : il fit connaissance avec la philosophie catholique, dont l'étude devait transformer son intelligence, la libérer des restes latents d'agnosticisme et d'idéalisme, et, à son insu, lui donner une mentalité catholique. Le livre qui l'introduisit dans ce monde nouveau fut le manuel de philosophie du P. Maher, S. I. Pour un esprit indiscipliné comme le sien, cette lecture ne fut pas une entreprise aisée; mais ses efforts acharnés furent largement récompensés : elle fut pour lui une véritable révélation. Pour la première fois le Dr Zacharias, comprit que la philosophie n'est pas un vain amusement de l'esprit ou un simple jeu de dialectique, mais un essai loyal et sérieux d'expliquer le monde et de résoudre les grands problèmes qui intéressent tout l'homme. La puissance et l'harmonie de la synthèse thomiste, sa solidité et sa clarté lui procurèrent le plein repos de l'esprit : « Ayant marché à tâtons, pendant toute ma vie dans le brouillard intellectuel du matérialisme et de l'idéalisme, je me trouvai tout à coup marchant en pleine lumière dans un paysage de beauté exquise et plein de vie... Je sentis que le réalisme catholique avait non seulement procuré ma délivrance du cauchemar de

vivre dans le chaos, mais m'avait rendu la faculté de la raison elle-même ».

Quelle que fut la ferveur de sa vie et son attachement à l'anglicanisme, il ne pouvait échapper au problème qui nécessairement se pose à tout anglo-catholique, du fait même de ses aspirations catholiques et de sa séparation d'avec l'Église romaine. Quelle est la position de l'anglo-catholicisme en face du reste de la chrétienté? Une étude sérieuse, tant des livres anglicans que catholiques, lui laissa la conviction que les preuves historiques sont impuissantes à trancher définitivement la question de l'infaillibilité; mais la raison lui parut démontrer que l'existence d'une autorité humaine infaillible devait nécessairement arrêter toute recherche de la vérité et partant tout progrès intellectuel. Logiquement Zacharias rejeta toute infaillibilité, y compris celle de la Bible. Aucune Église donc ne jouit de l'inerrance, même corporativement; aucune n'est complètement exempte d'erreurs. Mais l'Église est indéfectible : aucune vérité ne disparaîtra complètement; chaque dogme peut être nié par un nombre plus ou moins grand de sectes; mais il se trouvera toujours au moins une communauté chrétienne pour le sauver de l'oubli, Dieu ne permettant pas le triomphe définitif de l'erreur. Dès lors l' « Église catholique » n'est en réalité qu'une aspiration, elle n'est pas une réalité existante. Cette théorie, qui lui sembla plus satisfaisante que la thèse anglicane des « églises branches », écartait la nécessité de changer de confession ou de songer même à s'unir à Rome. D'ailleurs une erreur, une grande erreur, — peut-être la seule, — entachait le catholicisme romain : le papisme est une hérésie manifeste. Il ne put cependant s'empêcher de reconnaître la vitalité merveilleuse de cette Église. La révision du Bréviaire et la codification du Droit canonique, décrétées par Pie X, étaient manifestement des progrès considérables, progrès qu'aucune autre église, par défaut

d'autorité, n'aurait été capable de réaliser. Le succès des réformes pontificales contrastait péniblement avec l'impuissance des autres communautés, et néanmoins, fasciné par le prestige des anciennes Églises orientales, il sympathisait avec cette fraction des anglo-catholiques, qui, abandonnant l'idée d'une réunion avec Rome, rêvaient plutôt d'un rapprochement avec Constantinople.

* * *

Depuis son retour aux Indes sa ferveur ne s'était pas démentie ; il était un prosélyte ardent et convaincu de l'anglo-catholicisme. Cet enthousiasme se refroidit à l'occasion d'un voyage à travers l'Inde, qui élargit son horizon, jusque-là limité à son petit milieu de province. Parcourant le pays, de Rangoon à Delhi, et du Penjab au Travancore, Zacharias put se rendre compte du peu de place qu'occupe dans le monde cet anglo-catholicisme auquel il s'était attaché ; il lui apparut comme un facteur négligeable, même dans la grande activité missionnaire des protestants.

Ce même voyage ébranla aussi son admiration pour les Églises orientales. Reçu, quoiqu'Anglican, dans la communion de la vieille Église jacobite du Malabar, enseignant et étudiant dans ses monastères et ses séminaires pendant un an, il put connaître par expérience directe la vie intime de cette antique communauté. L'enthousiasme du début se calma rapidement ; les faits observés le forcèrent, malgré lui, à reconnaître qu'une église repliée sur elle-même est inexorablement condamnée à la stagnation. Quel contracte aussi entre les rites rudimentaires et comme pétrifiés des Jacobites et la liturgie vivante des Syriaques romains, leurs voisins : cependant celle-ci n'est pas moins syriaque pour être romaine, ni moins ancienne pour être intensément moderne. Assurément l'Église jacobite n'est pas entachée d'Érastianisme, comme les Eglises orthodoxes d'Europe ; mais il est évident que, pour une église

autocéphale, il n'y a pas d'autre alternative possible : ou bien une succession de luttes intestines entre les fractions rivales de la communauté, ou bien l'autocratie d'un patriarche, faillible en fait comme en droit, et néanmoins regardé comme l'unique gardien de toute vérité et de tout pouvoir. Sa première expérience était donc nettement défavorable aux Églises orientales. Le prestige de « la grande Église de Constantinople », qui restait toujours sa norme, allait bientôt être ébranlé à son tour. La lecture de la Somme Théologique de saint Thomas convainquit le Dr Zacharias que cette Église avait erré dans la question du *Filioque;* et les intrigues louches des Églises orientales, cherchant un rapprochement avec les Anglicans, dans le seul but d'obtenir un soutien politique, lui firent comprendre jusqu'à quel point ces Églises sont infectées d'Érastianisme et de nationalisme. Décidément il n'y avait rien à attendre de l'Orient.

* * *

Jusque-là cependant ni ses déconvenues, ni ses études de théologie et de philosophie scolastiques n'avaient diminué sa conviction que la doctrine romaine sur le primat et l'infaillibilité pontificale était une monstrueuse erreur. Pour la première fois les « conversations de Malines » et certaines déclarations de Lord Halifax excitèrent le désir de comprendre exactement la portée et la signification du dogme défini au concile du Vatican. Du jour où il l'examina de sang-froid et sans préjugés, toutes les difficultés s'évanouirent les unes après les autres. Ébranlé, mais non convaincu de la nécessité de se soumettre au pape, il résolut de suspendre son jugement et d'observer attentivement les faits. C'était déjà un grand pas.

Pour un catholique de naissance, il peut paraître étrange et même incompréhensible, qu'un homme, admettant tous les

dogmes catholiques, se refuse à la démarche suprême. Mais il ne faut pas se faire illusion : un abîme sépare le catholicisme de toutes les sectes issues du protestantisme. Quels que soient les points de rapprochement, la divergence porte sur l'attitude fondamentale de l'esprit, sur le principe même de l'individualisme. A ce point de vue, l'anglo-catholique est plus proche de la secte protestante la plus extrême, que du catholicisme romain.

La lumière cependant ne devait pas trop se faire attendre : elle jaillirait des faits. L'attitude lamentable, incohérente, contradictoire de l'épiscopat anglican, dans une question morale aussi importante que celle du néomalthusianisme, fit ressortir par constraste l'attitude ferme, courageuse et lumineuse de l'Église romaine. Dans cette question, comme dans celle du divorce, seule Rome parlait clair et maintenait les principes chrétiens. Au problème des races et des « gens de couleur », seule, l'Église catholique apportait une solution ferme. Seule encore dans les questions de morale politique et sociale, s'appuyant sur sa tradition et les principes de saint Thomas, elle enseignait une doctrine cohérente et imposait une ligne de conduite suivie par ces fidèles. Non moins éloquentes furent les leçons de la guerre et des événements d'après guerre. Le nationalisme donne des fruits de mort; le socialisme aboutit logiquement au Bolchévisme : son impuissance à organiser la société se manifeste dans tous les pays. Dans le chaos des idées, des appétits et des passions, l'Église catholique apparaît comme la seule institution capable d'assurer la paix du monde. L'Église romaine en effet est la seule église vraiment internationale. Toutes les autres communautés chrétiennes sont essentiellement nationales. Pour les Églises d'Orient la démonstration a déjà été faite; et l'histoire des dernières années montre le nationalisme les divisant et les opposant toujours davantage les unes aux autres. Malgré ses illusions, longtemps entretenues, le Dr Zacharias dut se con-

vaincre qu'après tout, l'anglicanisme n'est essentiellement que la religion des anglo-saxons, comme l'hindouisme est celle des hindous : une religion ethnique. C'est le nationalisme qui fut la cause profonde pour laquelle Cantorbéry et Constantinople ne purent s'entendre. Assurément le calvinisme peut jusqu'à un certain point se dire international ; mais il rejette l'idée même d'une église visible : seule l'Église de Rome est à la fois visible et internationale. En approfondissant l'idée de catholicité, il apparaît avec évidence que Rome devait nécessairement condamner le gallicanisme et tout mouvement séparatiste. Le nationalisme est la contradiction même de l'idée catholique. Soudainement le Dr Zacharias comprit que le reproche de fanatisme, lancé par les protestants contre l'ultramontanisme, n'est que l'expression de la crainte et de la haine qu'éprouve le nationalisme en face du supranationalisme de Rome. La seule sauvegarde du supranationalisme c'est l'ultramontanisme, et, en fait, le seul rempart du catholicisme, c'est le pape.

* * *

Le problème du primat romain et de l'infaillibilité se reposait donc encore une fois devant lui. La solution vint d'où on devait le moins l'attendre. Poursuivant sa lecture de la Somme théologique, le Dr Zacharias constata que saint Thomas avait soutenu, touchant l'Immaculée Conception, la doctrine condamnée par Pie IX. Quelle aubaine pour un antiromain ! Mais non ; l'étude des ouvrages modernes le convainquit qu'ici aussi le pape avait raison. Ainsi chaque fois qu'il y avait eu conflit d'idées, il se trouvait que toujours Rome avait tenu la vraie doctrine ! « Pour la première fois, je tressaillis de joie d'être de l'avis du pape, fût-ce contre saint Thomas ».

Le problème dès lors se précisait en ces termes : le choix

entre l'*individualisme protestant* et le *catholicisme papal* : il n'y avait plus d'autre alternative. Or le principe du libre examen est un obstacle au vrai progrès intellectuel. Le progrès suppose la continuité dans l'effort, l'individualisme rend celle-ci impossible. Le Dr Zacharias arriva à cette conclusion par l'observation des faits. Ses études l'avaient familiarisé avec l'idée d'une « *philosophia perennis* », une philosophie, non pas constituée par un génie individuel, et contredite par la génération suivante, mais élaborée corporativement, au cours des siècles, par une lignée de penseurs, dont chacun transmettait fidèlement à ses successeurs les trésors intellectuels reçus des ancêtres, intacts, mais enrichis par son labeur personnel. Aucune autre école, pas plus celle des néoplatoniciens que celle de Kant ne peut rivaliser en durée et en stabilité avec la scolastique. Pourquoi ? La scolastique a duré, précisément parce qu'elle est l'œuvre collective des générations, sous la direction de l'Église, en prenant pour norme, au moins négative, les vérités garanties par la révélation. La philosophie indépendante ne reconnaît que la raison individuelle, et c'est apparemment la cause de sa faiblesse : aussi, l'histoire montre que la philosophie indépendante, dans la mesure précise où prévaut l'individualisme, aboutit au morcellement des écoles, au chaos, à l'éternel recommencement.

Le même phénomène se remarque en théologie. En dehors de l'Église, des penseurs individuels ont essayé de bâtir : mais ce que l'un édifie aujourd'hui, au nom de la raison individuelle, l'autre le démolira demain, au nom de cette même raison. Le résultat de l'individualisme ne peut être que la confusion ; et l'histoire des variations protestantes le montre avec éloquence. Pour l'individu, vouloir ne pas penser comme l'Église, c'est souhaiter l'erreur et l'anarchie.

Mais alors que devient la liberté de pensée ?

Il est manifeste que cette liberté ne peut être illimitée,

sinon il est impossible qu'il y ait une philosophie éternelle une *theologia perennis*. Si dans la construction d'une maison, chaque ouvrier a la liberté de renverser les fondements déjà posés, pour les remplacer par d'autres, il est évident que jamais le bâtiment ne s'achèvera. Ces restrictions à la liberté individuelle rendent-elles impossible toute liberté de discussion, étouffent-elles tout effort intellectuel? L'histoire du dogme de l'Immaculée Conception montre le contraire, la discussion s'étant poursuivie pendant six siècles. Un jour cependant vient où la discussion doit cesser pour permettre de faire un pas en avant, pour rendre possible la construction de l'étage supérieur de l'édifice théologique.

Bien plus, pas de théologia perennis, pas de vrai développement « in eodem sensu et in eadem sententia », sans une autorité infaillible. Si chaque question peut être indéfiniment réouverte, on piétine sur place, c'est le recommencement perpétuel et le progrès est impossible; si la décision finale n'est pas infaillible, comment le travailleur individuel sera-t-il certain que cette décision répond à la vérité : si elle n'est pas infaillible, aucune question ne peut être considérée comme définitivement close et au-dessus de toute controverse. La notion même d'une théologie éternelle implique donc celle d'infaillibilité. Et voici la contre-épreuve : en fait, il existe une théologia perennis, une seule, la théologie romaine. Or cette théologie se réclame précisément d'une autorité infaillible, celle du pape.

Ainsi « j'étais arrivé par déduction à la nécessité logique de l'infaillibilité pontificale; par induction, j'avais découvert déjà que dans les nombreux cas où cette autorité avait tranché définitivement les débats, toujours sa décision avait été sans erreur; la conclusion finale me semblait irrésistible : l'interprétation vraie des arguments historiques en faveur du primat romain, ne peut être que celle acceptée par l'Église catholique et dont elle a vécu ».

Le Dr Zacharias fut reçu dans l'Église catholique le samedi-saint 3 avril 1926, dans la chapelle du Séminaire de Kurseong (1).

* * *

La grande leçon qui se dégage de ce récit, c'est que seule l'Église catholique, possédant la pleine vérité, est capable de donner l'entière satisfaction à notre soif de vérité.

Ces pages suggèrent une méthode d'apologétique, consistant à montrer l'insuffisance de toutes les solutions apportées au problème religieux, en dehors de l'Église. En les examinant une à une, on décèlerait dans chacune d'elles, le mensonge implicite qui s'y cache, et l'on ferait voir que l'inquiétude religieuse, qui est au fond de toute âme humaine qui réfléchit et les exigences déposées en nous par la grâce ne trouveront leur parfaite satisfaction que dans le dogme catholique. Un écrivain de talent, M. Maurice Brillant, esquissait rapidement les grandes lignes de cette méthode. Qu'on nous permette de citer cette page intéressante, en terminant : « Prenez l'homme ordinaire, qui n'a pas médité, qui vit sur des principes à lui transmis, sans qu'il s'en soit même douté, ou recueillis tout au hasard, qui trop vite ou trop pressé... a résolu vaille que vaille le problème de sa destinée. Forcez-le à considérer ce choix qu'il faut faire entre diverses façons de concevoir sa vie et par conséquent, de la conduire, ou, si vous le voulez, — car, en fait, le problème se simplifie de cette manière, — entre l'affirmation et la négation, entre le bien et le mal.

(1) Le Dr Zacharias, désireux de se consacrer tout entier au service de l'Église, vient de fonder un journal « *The Week* » qui, à en juger par son programme promet d'être extrêmement intéressant, surtout pour ceux que préoccupent les problèmes de l'Inde et le mouvement de la pensée religieuse dans les milieux hindous et mahométans, et, en général, pour tous ceux qui s'intéressent à l'apologétique. Le journal, hebdomadaire, de 20 pages, s'édite à Calcutta, 3 Portuguese Churchstreet. Le prix de l'abonnement est de 16 shellings 6 d. par an.

« Ne laissez pas répondre qu'il se désintéresse de ce choix : car il nous est imposé par la nature elle-même. Montrez-lui que refuser de choisir, c'est déjà choisir et choisir un parti bien déterminé; que la réponse négative est une véritable réponse... que le suicide moral est impossible, car il faut que l'homme veuille quelque chose et du moins qu'il veuille vouloir.

« Ce premier pas est d'une conséquence infinie. Il faut bien accepter de faire quelque effort, de tenter quelque démarche. Mais quelle en sera la direction? Et par quel chemin nous engagerons-nous? Choisissons le plus aisé ou celui qui paraît tel. En commençant par les plus simples et qui exigent moins de notions acquises, *examinons successivement les réponses diverses qu'ont faites les hommes à cette grande et unique question,* — elles ne sont pas en nombre infini et se ramènent facilement à quelques types fort clairs. — Essayons mentalement toutes les pratiques, épuisons toutes les solutions. Rien ne pourra nous satisfaire parfaitement, ni mettre une paix définitive en notre intelligence. Vous suivrez l'une après l'autre les avenues de la vie et de la pensée. Il faudra toujours vous arrêter assez vite; car ce sont des impasses. Toutes les autres voies étant ainsi fermées, vous vous convaincrez... qu'une seule subsiste..., la voie du renoncement et de la mort à soi-même; appel intérieur criant que, pour sauver son être, il le faut sacrifier et pour devenir pleinement soi-même, il faut se donner pleinement à ce qui nous dépasse. Car on voudrait vainement rester sur un palier et s'arrêter à des idéals finis; il faut monter encore et Celui à qui on se donne tout entier ne peut être que l'Infini.

« Vous irez plus loin... Vous découvrirez comment et sous quelle forme cet Infini en fait s'est révélé au monde. Et la porte du Christianisme lui sera ouverte. Il le reconnaîtra lui-même quand il l'aura entrevu. Par le bienfait de la grâce que nous a apportée le Christ et par une éducation chrétienne

dont souvent on n'a pas même conscience, nos exigences spirituelles se sont accrues; nul ne saurait se borner à une sorte de pâle religion naturelle et, pour satisfaire notre faim, il nous faut le Christ lui-même et son Église...

« La marche que je viens de décrire, longue et faite de mille détours, ou brève et courant presque en ligne droite, convient aux esprits les plus divers, aux intelligences les plus alourdies de savoir, comme aux âmes les plus humbles... La méthode, une en son fond, varie d'ailleurs avec chaque caractère. Certaines perspectives morales ou métaphysiques n'attirent que médiocrement certains esprits, et alors on passe rapidement... Ce n'est rien autre que l'analyse de tout le réel ». E. HOCEDEZ, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

La célébration de la sainte messe dans les chapelles ardentes.

Le 3 mai 1926, la Sacrée Congrégation de la Discipline des Sacrements vient de donner un décret réglant la célébration de la sainte messe dans les chapelles ardentes. Ce décret a été publié dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 1er octobre avec les notes des consulteurs.

D'aucuns semblaient croire que le nouveau Droit Canon se montrait moins opposé à la célébration de la sainte messe en dehors des églises ou oratoires que l'ancienne législation. Anciennement, en effet, on exigeait une *magna* ou même *summa necessitas;* le canon 822 ne demande, pour que l'Ordinaire puisse le permettre, qu'une *iusta ac rationabilis causa.* Or, en 1891, la Sacrée Congrégation des Rites avait permis d'une façon générale la célébration de la sainte messe dans la salle où était exposé le corps de l'évêque diocésain ou même titulaire (décr.

du 3-29 avril 1894, n. 3822). On se demandait donc si, en vertu du canon 822, l'Ordinaire ne pourrait pas permettre cette célébration dans les chapelles ardentes en d'autres cas.

Les consulteurs, dans leur avis motivé, commencent par remettre les choses au point : de fait, la législation nouvelle n'est nullement plus favorable à la célébration de la messe en dehors des églises ou des oratoires que l'ancienne ; car, outre qu'elle demande une cause juste et raisonnable, elle ne donne aux Ordinaires le pouvoir d'accorder cette permission que dans des cas extraordinaires et *per modum actus*, ce qui revient à exiger une sorte de nécessité morale. D'ailleurs, le 9 octobre 1909 la Commission pour l'interprétation du Code avait déjà répondu que la faculté de célébrer la messe dans des maisons particulières devait s'interpréter *restrictive*.

La Congrégation de la Discipline des Sacrements, dans le domaine de laquelle tombe actuellement cette matière, modifiant quelque peu le doute qui lui avait été proposé, déclare :

1. L'Ordinaire ne peut accorder l'autorisation de célébrer le Saint Sacrifice dans les chambres ardentes que pour une raison juste et raisonnable et dans un cas extraordinaire, et pourvu que tout puisse se faire décemment.

2. Il y aura une raison suffisante de permettre la chose à la mort de l'évêque résidentiel ou de l'Ordinaire du lieu, à la mort d'un membre de la famille régnante, ou d'une personne qui a bien mérité de l'Église ou de la Patrie, enfin d'une personne qui s'est signalée par de grandes largesses envers les pauvres. Autrement il faut un indult apostolique.

Dans ces cas, l'Ordinaire pourra accorder la célébration d'une ou de quelques messes, jamais au delà de trois, et encore doit-il mettre comme condition que les funérailles se célèbrent dans l'église, comme cela est prévu par les canons.

Le présent décret restreint donc assez bien la concession de 1894 ; aussi, avec l'approbation spéciale du Souverain Pontife, la Congrégation déclare-t-elle ce décret révoqué.

Jos. Pauwels, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Béatifications survenues en 1926.

16 mai 1926 : Bx. **André-Hubert Fournet,** fondateur de la Congrégation des Filles de la Croix. Né au diocèse de Poitiers en 1752, il se destina d'abord aux études juridiques, puis à la carrière militaire. Des vacances passées chez un saint prêtre, son oncle, lui firent concevoir le désir d'embrasser l'état ecclésiastique. Nommé curé dans sa ville natale, il refusa le serment en 1793 et continua d'exercer son ministère en cachette, jusqu'à ce que son évêque lui ordonnât de se réfugier en Espagne. Avant la fin de la persécution, il rentrait en France. Il y fonda, en 1807, la Congrégation des Filles de la Croix ou Sœurs de Saint-André, pour s'occuper du soin des malades pauvres et de l'enseignement. Les quinze dernières années de sa vie furent consacrées à la direction de la Congrégation ; il mourut en 1834.

23 mai 1926 : Bse **Jeanne Antide Thouret,** fondatrice des Sœurs de Charité. Née au diocèse de Besançon, elle était entrée au noviciat des Filles de la Charité de la Bienheureuse Louise de Marillac, lorsqu'éclata la Révolution. Rentrée en France, elle y fonda en 1799 son association des Sœurs de Charité, sous le patronage de saint Vincent de Paul. Vouée aux œuvres de charité les plus variées et les plus humbles, la Congrégation se développa rapidement : en dix ans, elle fondait soixante maisons. La vaillante fondatrice mourut à Naples en 1826.

30 mai 1926 : Bse **Bartolomea Capitanio,** fondatrice des Sœurs de la Charité dites « de la Vierge enfant ». Née au diocèse de Brescia en 1807, elle se fit remarquer par un talent précoce d'éducatrice. Ayant conquis ses diplômes, elle ouvrit une école et y annexa des œuvres de formation religieuse. Amenée bientôt à assumer la direction d'un hôpital et à s'occuper d'autres œuvres de charité elle s'adjoignit en 1832 ses premières compagnes ; sa faible santé ploya sous la charge écrasante des travaux entrepris : elle mourut à la tâche dès 1833.

6 juin 1926 : Bx. **Jacques Sales,** prêtre, et **Guillaume**

Sautemouche, Frère coadjuteur de la Compagnie de Jésus, martyrisés en 1593 à Aubenas, au diocèse de Viviers. La ville ayant été prise à l'improviste par les Calvinistes, les deux Jésuites furent faits prisonniers ; et, après deux jours d'avanies et de mauvais traitements, le P. Sales fut fusillé, son compagnon tué à coups de poignard par les soldats hérétiques.

13 juin 1926 : Bse **Lucie Filippini,** fondatrice des Sœurs dites « Filippines ». Née à Tarquino en 1672, elle fut mise, jeune encore, à la tête de la première école des « Pieuses Maîtresses ». Sa vie tout entière fut consacrée à la formation de ses collaboratrices et à l'extension de son œuvre. Elle mourut le 25 mars 1781.

3 oct. 1926 : Bx **Abba Ghebre Michel,** des Prêtres de la Mission. Le Bienheureux naquit à Alibo près du Nil Bleu en 1791, de parents hérétiques; sincèrement épris de vérité et de sainteté, il se fit moine et s'adonna à l'étude de la théologie dans l'Église schismatique de sa patrie. Cherchant une occasion de partir pour la Terre Sainte, Michel rencontra à Adua un missionnaire Lazariste, qui l'initia à la religion catholique. Après un voyage à Rome et en Palestine, à l'âge de 50 ans, il abjura l'hérésie et se fit l'apôtre du catholicisme. Incarcéré une première fois, mais libéré après trois mois, il fut ordonné prêtre et reçu dans la Congrégation de la Mission. Une nouvelle persécution expulsa les Missionnaires européens et fit emprisonnner à nouveau le P. Michel, dont le zèle ardent donnait ombrage aux schismatiques. Après treize mois de tortures, comparables à celles que durent subir les martyrs des premiers siècles, le vaillant Lazariste Abyssin succomba en 1855.

10 oct. 1926 : Bx **Emmanuel Ruiz** et ses **sept compagnons,** Frères Mineurs; et les trois maronites **François, Mooti** et **Raphael Massabki,** martyrisés à Damas en 1860. Une émeute ayant éclaté contre les chrétiens, les musulmans firent irruption dans l'église et le couvent des Franciscains. Sur leur refus d'apostasier, les huit religieux et les trois laïques qui s'y trouvaient furent massacrés, la plupart au pied même de l'autel.

17 oct. 1926 : Br. **Jean-Marie du Lau,** archevêque d'Arles; **François-Joseph de la Rochefoucauld,** évêque de Belley; **Pierre-Louis de la Rochefoucauld,** évêque de Saintes (La Rochelle) et leurs **188 compagnons,** tous prêtres et religieux insermentés, mis à mort dans les diverses prisons révolutionnaires de Paris en 1792.

31 oct. 1926 : Bx. **Noël Pinot.** Né à Angers en 1747, curé de Le Louroux-Beconnais au moment où éclata la Révolution, il refusa le serment à la Constitution civile du clergé, continuant néanmoins d'exercer en secret le ministère. Surpris au moment où il se préparait à célébrer et condamné à mort, on lui remit ses ornements sacerdotaux pour le conduire au supplice; et c'est en prononçant l'« Introibo ad altare Dei » que le saint prêtre monta à la guillotine.

S. CONGRÉGATION DES SÉMINAIRES ET DES UNIVERSITÉS

Cours et exercices pratiques de catéchèse dans les Séminaires (*A. A. S.*, t. XVIII, p. 453). EPISTOLA AD RMOS ORDINARIOS, DE CATECHETICA DISCIPLINA IN SACRIS SEMINARIIS IMPENSE EXCOLENDA. *Illme ac Rme Domine,*

Ad regnum Iesu Christi, Servatoris nostri, in terris instaurandum, nulla res plus confert, ex ipso divino instituto, quam eximia sacerdotalis ordinis sanctitas et doctrina. « Causae profecto graves, et omnium aetatum communes, decora virtutum multa et magna in sacerdotibus postulant : veruntamen nostra haec aetas plura quoque et maiora admodum flagitat » (Leo XIII, Enc. *Etsi nos*, 15 febr. 1882).

Cum autem idonei altaris ministri et studiosi animarum curatores nequeant evadere nisi, qui, in sacris Seminariorum septis adolescentes, ad omnem virtutis et scientiæ decorem rite instituantur, Sancta Sedes Apostolica sapientissimas edidit leges de huiusmodi institutis, quorum cum statu ipsa Ecclesiæ fortuna coniungitur maxime.

Nos quidem omnia, quae de hac re statuta sunt, ab omnibus,

quorum interest, religiose servari confidimus; sed unum est maximi momenti et ponderis, quod universos sacrorum Antistites diligenter attendere percupimus, idque spectat *ad rationem seu methodum christianae doctrinae tradendae.*

Codicis iuris canonici canone 1365 § 3 praescribitur ut in cursu theologico, qui saltem integro quadriennio debet contineri, « habeantur etiam lectiones de Theologia pastorali, *additis practicis exercitationibus praesertim de ratione tradendi pueris aliisque catechismum* ».

Quam congruenter quamque necessario haec praecipiantur, facile intelliget quisquis animadvertat officium docendi christianam plebem, quo tenentur sacerdotes omnes, praesertim curiones, omnium officiorum primum esse et maximum : ex eius enim observatione aut neglectu salus vel ruina animarum magna ex parte pendet. Apertum notumque est gravissimum Benedicti XIV, sapientissimi Pontificis, effatum : « Illud affirmamus magnam eorum partem, qui aeternis suppliciis damnantur, eam calamitatem perpetuo subire ob ignorantiam mysteriorum fidei, quæ scire et credere necessario debent, ut inter electos cooptentur » (*Inst. XXVI*, 18).

Hinc, ex iuris canonici praescripto, debet parochus, ut gravissimum impleat officium suum de catechetica populi christiani institutione, pueros ad sacramenta Poenitentiae, Confirmationis et Eucharistiae rite suscipienda praeparare, eosque, postquam primum Sancta de altari libaverint, uberius ac perfectius excolere, item fidelibus adultis catechismum, sermone ad eorum captum accommodato, explicare (can. 1329-32).

Huiusmodi autem officio ceteros presbyteros, atque etiam clericos, teneri, constat ex sequenti : « Presbyteri aliique clerici, nullo legitimo impedimento detenti, proprio parocho in hoc sanctissimo opere adiutores sunto, etiam sub poenis ab Ordinario infligendis » (can. 1333 § 2). At, cum rudium praesertim et imperitorum institutio de rebus altissimis, sermone ad eorum captum accommodato, res sit perdifficilis aeque ac pernecessaria, ideo ad tantum opus diuturna ac prorsus diligens adhibenda est praeparatio. Haec fieri debet in sacris Seminariis:

ad hoc enim sunt ipsa constituta. Ut autem munus docendi christianum populum rite et fructuose quis obeat, non sufficit praeparatio doctrinalis, quae in veritatum tradendarum cognitione versatur quaeque fit per studium sacrae theologiae, praesertim dogmaticae, sed requiritur etiam illa quae dicitur *didascalica,* ad modum pertinens quo veritates tradi debent, eaque fit tum per congrua praecepta tum per practicas exercitationes.

Ad rem Summus Pontifex Pius X in memorabili Encyclica *Acerbo nimis* (15 apr. 1905) : « Facilius longe est reperire oratorem, qui copiose dicat ac splendide, quam catechistam, qui praeceptionem habeat ex omni parte laudabilem. Quamcumque igitur facilitatem cogitandi et loquendi quis a natura sit nactus, hoc probe teneat, numquam se de christiana doctrina ad pueros vel ad populum cum animi fructu esse dicturum, nisi multa commentatione paratum atque expeditum. Falluntur sane qui plebis imperitia ac tarditate fisi, hac in re negligentius agere se posse autumant. E contrario, quo quis rudiores nactus sit auditores, eo maiore studio ac diligentia utatur oportet, ut sublimissimas veritates, adeo a vulgari intelligentia remotas, ad obtusiorem imperitorum aciem accommodet, quibus aeque ac sapientibus, ad aeternam beatitudinem adipiscendam sunt necessariae ».

Quae cum ita sint, Amplitudinem tuam enixe rogamus ut hoc iuris canonici praeceptum vehementer urgeas operamque des ut in Seminario tuo impense excolatur disciplina catechetica; quam ob rem magister theologiae pastoralis praelectiones de ratione doctrinae christianae tradendae frequentes habeat, et clerici ipsi ad tantum opus sese practice exerceant, sive in Seminario, sive in ecclesiis, prout prudentia suaserit.

Haec sunt, Amplissime Praesul, quae ad te, sicut et ad ceteros sacrorum Antistites, habuimus hac de re scribere. Placet litteram nostram absolvere verbis, quibus Summus Pontifex Leo XIII Episcopos Peruviae simili in casu hortabatur: « Haec si praestabitis et clerus florebit honore suo, et Ecclesiae laus manebit, quae semper optimorum studiorum fautrix et altrix est habita vereque habenda est. Vobis praeterea idonei

homines praesto erunt, qui, vocati in partem ministerii vestri, magno vobis erudiendis populis pietatique fovendae usui futuri sint et adiumento ». (Breve *Inter graves*, 1 maii 1894).

Interim Deum, benignum bonorum omnium largitorem, humiliter adprecamur ut te cunctosque fideles, pastorali sollicitudini tuae concreditos, uberrimis caelestis gratiae auxiliis munerari dignetur.

Romae, ex Secretaria S. Congregationis Seminariis et Studiorum Universitatibus praepositae, die 8 septembris an. 1926.

Amplitudini tuae addictissimus in Domino

Caietanus Card. Bisleti, *Praefectus*.

† Iacobus Sinibaldi, Episc. Tiberien., *Secretarius*.

Le Saint-Siège revient avec une singulière insistance sur l'enseignement catéchétique; l'an dernier, le R. P. Creusen résumait ici même (N. R. TH., t. LII, 1925, p. 163-175) les mesures successives promulguées à ce sujet. Les historiens de l'avenir y trouveront peut-être un indice de la difficulté qu'a eue l'autorité à se faire obéir pleinement et partout; nous y voyons un signe évident de l'importance qu'on attache en haut lieu à la catéchèse.

Cette fois, c'est la Congrégation des Études qui intervient. Les mesures antérieures concernaient avant tout les prêtres du ministère; la lettre qu'on vient de lire vise à *préparer*, dès le Séminaire, de bons catéchistes. C'est dire que, de la mise en pratique des recommandations présentes, dépend, en bonne partie, l'exécution à venir des instructions antérieures.

La Congrégation des Études n'impose aucune obligation nouvelle. Elle se contente d'attirer l'attention des Ordinaires sur une prescription déjà écrite dans le Code, et d'en urger l'exécution. Le c. 1365 exige dans les Séminaires, outre les cours de théologie morale, droit canon, liturgie, éloquence sacrée, « des leçons de théologie *pastorale*, avec des *exercices*

pratiques surtout sur la *méthode de catéchiser* les enfants et autres fidèles, d'entendre les confessions, de visiter les infirmes, d'assister les moribonds. »

Il ne suffit pas de connaître la doctrine ; il faut savoir la proposer. Nous avons tous entendu des instructions solides et sérieuses, mais qui, pour n'être pas mises à la portée des auditeurs, restaient sans fruit ; nous avons assisté à des catéchismes, donnés par des hommes zélés et pieux, et dont les auditeurs n'emportaient que des souvenirs vagues, noyés dans une impression d'invariable ennui. La Congrégation insiste donc sur la nécessité de cet enseignement à portée pratique. Il faudra, dit-elle, que le professeur de pastorale donne fréquemment des *cours* de méthode catéchétique ; que les étudiants aient des *exercices pratiques*, soit au Séminaire même, soit à l'église ; les premiers, si nous comprenons bien, seraient donc des catéchismes à un auditoire fictif, les seconds à l'auditoire réel. La prudence commandera de ne confier de vrais catéchismes qu'à des sujets déjà suffisamment formés par d'autres exercices. Il existe des établissements où les jeunes catéchistes sont toujours envoyés deux à deux, le débutant prenant d'abord leçon du plus ancien, puis s'exerçant lui-même sous la surveillance de son compagnon déjà expérimenté ; celui-ci l'aide de ses conseils et de ses remarques, met les supérieurs au courant des aptitudes et des progrès qu'il constate.

De par son texte, l'instruction de la Congrégation ne s'adresse qu'aux évêques pour leurs Séminaires ; indirectement et à raison de son contenu, puisqu'elle n'ajoute rien aux obligations existantes, elle vaut tout autant pour les supérieurs des religieux destinés au ministère.

J. J., S. I.

Bibliographie

J. Slipyj, s. théol. doct. et prof. **De Principio Spirationis in SS. Trinitate. Historica-Dogmatica Inquisitio.** Leopoli, 1926. Sumptibus « Theologicæ Societatis », (24 × 16 cm), 120 p.

Cet opuscule se présente comme un louable effort, pour résoudre la querelle du « Filioque », litigieuse depuis des siècles, et toujours actuelle. C'est déjà un mérite que de l'entreprendre, comme le fait l'auteur, avecle désir sincère de rejoindre la vérité à travers le dédale des explications disparates qui ont été proposées dans le cours des âges.

On regrette cependant qu'il ne nous fasse pas connaître le principe métaphysique, qui préside à son enquête et à sa critique des théories.

Il pose très nettement le problème. Pour résoudre l'objection de Photius, proposée sous forme de dilemme : ou bien les deux « personae spirantes » se confondent, ou bien le Saint-Esprit est une personne composée, il faut trouver la réponse adéquate à cette double question : quelle est la raison formelle de l'unité du « principium spirans », et quel est le rapport des deux personnes à l'égard de leur acte unique de spiration?

L'auteur parcourt, en les critiquant rapidement, les différentes solutions proposées par les écoles, depuis les Pères Grecs, saint Augustin, les scolastiques et les théologiens post-tridentins, pour s'arrêter à ce qu'il croit être l'explication de saint Thomas.

Cet essai dénote de vraies qualités de pénétration et de clarté dans l'exposé, mais sa méthode nous paraît être quelque peu simpliste. Pour obtenir un résultat ferme, ne fallait il pas établir, par un examen et une étude fouillée de tous les textes, que les principes posés par saint Thomas amènent nécessairement la solution qu'on lui prête?

V. Cremers, s. i.

F. Weinhandl. **Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre. Zwei Beiträge zur Mystik Meister Eckeharts.** Erfurt, Kürt Stenger, (15 × 23 cm), 52 p. Prix : 2.40 Mk.

Dans ces deux études, très fouillées et conduites à la lumière ininterrompue des textes, l'auteur cherche l'idée-mère (Quellpunkt) de la doctrine Eckhartienne. La première mène aux conclusions que voici : l'âme, en se retirant de la multiplicité et en se vidant d'elle-même, expérimente en son centre (« *aliquid in anima* ») le jaillissement d'une vie inébranlablement fondée dans le « *simplex unum* » absolument indéterminé. Cette vie jaillissante, éprouvée par le mystique dans le fond de l'âme (*scintilla*), fruit de son détachement de tout le terrestre (*Abgeschiedenheit*) est vraiment une

révélation de Dieu (Gott), selon cette activité qui le distingue de la Divinité (Gottheit) et le fait Père, Ouvrier, Créateur. Dans E., M. W. voit un professeur de « *libération totale* » ; sa vie et sa pensée seront un symbole et un exemple « aussi longtemps que la croyance à la transformation faustienne, le culte de l'esprit, la nostalgie secrète de Dieu ébranleront les cœurs et les inciteront au départ ».

Dans la seconde étude, l'auteur développe, en se référant à l'apologie latine d'E., publiée en 1923 par le P. Augustin Daniels, O. S. B., les idées d'E. sur la notion de l'Essence-Dieu (Wesen), sur l'*unio* ou la fameuse naissance de Dieu dans l'âme, envisagée dans son enchaînement systématique et en y comprenant les éléments positifs de sa christologie ; il s'efforce enfin de dégager le contenu réel de la notion Eckhartienne de « *l'homo recte dispositus* ». Pour le connaisseur de la scolastique, le Thomiste surtout, ces recherches sont du plus haut intérêt. Pour E., l'être des choses est la *Praesentia Dei* ; avec les vieux Thomistes, il voit l'essence de Dieu dans l'*intelligere Dei* ; si l'âme est l'image de Dieu, c'est qu'elle est intellective, *Bewusstsein*, comme s'exprime M. W. ; mais elle ne l'est que par son sommet, le *Seelengrund*, qui n'est lui-même que l'Essence supratemporelle et incréée, en tant que racine de l'âme individuelle créée. Dans le Christ historique, l'âme, en tant qu'*imago Dei*, est devenue elle-même « essence divine » ; par là même l'*unio* est rendue possible pour tous les hommes. Citons ici le texte si suggestif de M. W. : « E. est ici beaucoup plus dogmatique et plus dépendant de son époque que la plupart de ses interprètes ne le soupçonnent, fût-ce de loin, mais il a, par là même, aperçu un problème que ni eux, ni leur conception de la mystique ne connaissaient : l'impossibilité principielle de l'*unio* à partir de l'homme et la nature, la manière et la signification de sa possibilité à partir de Dieu par le moyen du Christ historique. »

L'espace nous manque, hélas ! pour achever une analyse dont on voit tout l'intérêt.

Selon M. W. le legs spirituel d'E. serait la notion de personnalité mais élargie en valeur universelle, pleinement dégagée de tout égoïsme personnel. Les moellons avec quoi E. bâtit proviennent sans doute de constructions plus anciennes : Néoplatonisme, Augustinisme, Thomisme, Philosophie Arabe ; mais la forme qu'il leur donne en fait un tout « d'une originalité très forte et très accentuée ». Cette forme, à en croire M. W., trahirait une affinité spirituelle avec des conceptions nées sous de tout autres conditions historiques, par exemple avec l'idée Kantienne d'humanité, avec la notion de l'homme Goethéen, arrivé au summum de la perfection. Ici, M. W. nous paraît dupe d'un mirage subjectif, dû à son ambiance religieuse. Rapprocher Kant et Goethe, deux rationalistes de la période de l'Aufklärung, d'un théologien, d'un fidèle croyant du XIIIe siècle nous semble aventureux ; mais on souscrira sans peine à la conclusion finale de M. W., si élogieuse

pour E. : L'indice le moins trompeur de la vraie grandeur, c'est qu'elle ne souffre la comparaison qu'avec du grand. François Jansen, s. i.

V. Cathrein, s. i. **De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S^ti Thomæ Aquinatis.** Brevis commentarius in Summæ Theol. 1. 2. q. 18^m ad q. 21^m. Louvain. Editions du Musaeum Lessianum, 1926, (15×23 cm). Prix : 9.50 frs.

Dans le présent ouvrage, le R P. Cathrein reprend et développe sous forme de commentaire à quelques questions de la 1-2^ae, la doctrine de morale qu'il expose dans son ouvrage bien connu : *Philosophia moralis ad usum scholarum*. Tous ceux qui aiment à appuyer leurs idées sur le solide enseignement du Docteur Angélique liront avec plaisir les nombreux passages apportés par l'auteur pour éclairer les questions qu'il traite. Peut-être quelques-uns feront-ils des réserves quant à la parfaite coïncidence de la doctrine du P. Cathrein avec la pensée de saint Thomas. N'y a-t-il pas, par exemple, une méconnaissance de la valeur de la Fin dernière, et du rôle que saint Thomas lui assigne dans l'économie de la vie morale, à la concevoir comme le fait l'auteur (Proleg. n° 7) d'une manière aussi extrinsèque à l'action humaine et à la réduire aux proportions d'une simple récompense de l'action bonne? L'action humaine n'est-elle pas bonne précisément parce que commencement de réalisation de cette fin dernière, qui est la perfection de la nature humaine? Quoi qu'il en soit d'ailleurs, tous ceux qui ont été initiés aux questions morales par la *Philosophia moralis* du P. Cathrein, reconnaîtront les grands mérites et la grande utilité de ce nouveau volume.

Ed. Brisbois, s. i.,

A. Sleumer, d^r. **Kirchenlateinisches Wörterbuch.** Limburg a. d. Lahn, Gebrüder Steffen, 1926, (16×24 cm), 840 p. Prix : 38 Mk, relié.

Dans un volume de plus de 800 pages, M. A. Sleumer nous donne, sous un nouveau titre, une seconde édition de son *Liturgisches Lexikon* paru en 1916. Au lieu de circonscrire son choix aux seuls livres liturgiques comme il l'avait fait alors, il a étendu son champ de recherches et fait entrer dans son répertoire bon nombre de mots empruntés à d'autres sources comme le *Codex Juris Canonici* et divers manuels de dogmatique, de morale et de droit canon. Cela ne veut pas dire que le nouveau titre désigne une revue complète du vocabulaire latin de l'Église : champ d'études immense dont les études de philologie latine du Moyen âge ne sont pas encore à la veille d'achever le défrichement. Ouvrage de but essentiellement utilitaire, le *Lexikon* vise avant tout, non pas le philologue qui, à côté d'excellentes choses, trouvera qu'il y a trop et trop peu, mais tous ceux et celles qui, sans avoir grande accoutumance avec la langue latine, « pratiquent » cependant par devoir ou par désir le latin ecclésiastique. Il

leur rendra d'inestimables services, rehaussés par une somme énorme de connaissances; les notices d'ordre biographique et géographique aussi seront utiles à d'amples classes de lecteurs. On souhaiterait dans une prochaine édition plus de rigueur encore et de plénitude dans l'information, une indication plus fréquente des bons ouvrages de consultation ou des sources et références, plus d'homogénéité dans l'adjonction ou dans l'élimination de données complémentaires. Signalons comme exemples les lignes sur Clément d'Alexandrie (rayé du martyrologe par Benoît XIV), sur sainte Catherine de Gênes (Flisca ou de Gênes?), sur saint Colomban et saint Gall (Benchor et Bangor), sur *Sacramentum* (tous les sens n'y sont pas), sur saint Cosmas (foule de personnages de ce nom). N'y aurait-il eu rien à ajouter à certaines légendes du Bréviaire (celle de sainte Ursule, par exemple)? Inutile d'allonger cette liste de détails, qui n'entame pas les grandes qualités pratiques de ce lexique : nous lui souhaitons toute la diffusion due à ses incontestables mérites. J. de Ghellinck, s. i.

J.-M. Canivez, o. cist. **L'Ordre de Citeaux en Belgique.** Des origines (1132) au xx^e^ siècle. Aperçu d'Histoire monastique. Forges-lez-Chimay (Belgique). Abbaye Cist. de N.-D. de Scourmont. (14 × 21 cm), xv-551 p., 18 grav. Prix : 25 frs.

Ne refaisons pas ici les éloges si mérités que des Revues aussi compétentes que la « Revue d'Histoire Ecclésiastique » de Louvain et la « Revue Mabillon » ont fait de cet excellent travail ; nous ne ferions guère que répéter, voire reproduire. Disons plutôt que D C. a un double don : il met son érudition au service de son lecteur, il ne l'en accable pas; dans une matière déterminée, il va droit au trait qui intéressera ou édifiera. Que le même livre soit consulté avec profit et lu tout d'une suite avec intérêt, la rencontre de qualités est assez rare pour qu'on la signale. Elle a lieu dans cet « Aperçu d'histoire monastique » qui est en réalité une précieuse contribution à notre « Monasticon » national et une résurrection glorieuse du passé Cistercien dans nos provinces. Après avoir lu ces pages, on aime un peu mieux son pays, on sait gré à D. C. d'avoir aussi filialement compulsé et extrait ses annales religieuses, objet d'un si ignorant oubli, on souhaite que le vieil arbre Bernardin voie refleurir chez nous *tous* les rameaux que lui arrachèrent la fureur révolutionnaire ou nos transformations politiques et sociales. François Jansen, s. i.

La légende des trois compagnons. Vie de Saint François d'Assise, par Frère Léon, Frère Ange, Frère Rufin, traduite du latin par l'Abbé Louis Pichard. Paris. L'artisan du livre, 1926. (13 × 19 cm), 232 p. Prix : 15 frs.

« La légende des Trois Compagnons, a dit le savant historien de saint François d'Assise, M. Paul Sabatier, est le plus beau monument franciscain

et l'une des productions les plus délicieuses du Moyen âge. Il y a, dans ces pages, je ne sais quoi de doux, d'intime, de chaste, une sève de jeunesse et de virilité que les *Fioretti* rappelleront sans y atteindre jamais. A plus de six cents ans de distance, nous y sentons revivre le rêve le plus pur qui ait fait tressaillir l'Eglise chrétienne ». M. le Chanoine Pichard ne mentionne même pas les opinions différentes de celles de M. Sabatier, particulièrement l'étude approfondie de feu le R. P. Van Ortroy, d'après lequel la Légende des Trois Compagnons ne serait pas l'œuvre des Frères Léon, Ange et Rufin, mais aurait vu le jour à la fin du XIIIe siècle. A part cette omission, son travail n'a que des qualités : Avant-propos fort instructif et d'une jolie langue; traduction scrupuleuse, mais délicate; impression artistique. Celle-ci fait particulièrement honneur à l'*Artisan du Livre*.

E. DE MOREAU, S. I.

H. CLÉRISSAC, O. P. **Le Mystère de l'Église.** Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques. Paris. Ed. Vie Spirituelle, 1925, (15×10 cm), 187 p., 1 grav.

Pour comprendre les choses de Dieu, il faut adopter le point de vue de Dieu. C'est donc « dans la pensée de Dieu » qu'il faut regarder l'Eglise. Or l'idée dans laquelle Dieu voit l'Église c'est son Fils. « L'Église dans le » Christ et le Christ dans l'Église, c'est là le nœud du mystère de l'Église », de sa vie divine et humaine, de ses caractères uniques de sainteté, de catholicité, d'apostolicité, de toute son activité en un mot, vraiment humano-divina. L'Église est prêtre et continue le sacerdoce du Christ; l'Église est prophète, c'est-à-dire bénéficiaire des vérités « relevant de la connaissance de Dieu seul »; l'Église est missionnaire, c'est-à-dire « envoyée » par l'Esprit; visible, et donc, d'une certaine manière, du monde, l'Église n'en est pourtant plus, « *de mundo non estis* »; sa vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ. Ces quelques lignes trop courtes pourront peut-être faire deviner le caractère vraiment révélateur de ce petit chef-d'œuvre du Père H. Clérissac, O. P., que liront et reliront tous ceux qui désirent connaître mieux et aimer plus la Sainte Église notre mère.

F. TAYMANS, S. I.

A. LAMBRETTE, S. I. **S. Louis de Gonzague, sa mission, son âme.** Louvain, Musæum Lessianum, 1926, (18×11 cm), 139 p. Une carte. Prix : 5 frs.

Ce livre est moins une biographie proprement dite qu'une étude sur la mission et l'âme de saint Louis : il nous fait mieux comprendre la signification de cette vie extraordinaire en même temps qu'il nous explique la forme particulière que prit sa sainteté. Dieu suscita Louis pour contribuer au grand mouvement de réaction chrétienne contre le néo-paganisme issu

de la Renaissance. Le jeune marquis, qu'on se représente généralement comme un ascète fuyant le monde et uniquement préoccupé de sa sainteté personnelle fut en réalité un apôtre. La thèse ne nuit en rien à la valeur historique du livre : l'auteur fait preuve d'un sens critique éveillé et d'un grand souci d'exactitude. E. H. S. I.

Les Épîtres de Saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres et commentées par un Moine Bénédictin de la Congrégation de France. Tome III, Ephésiens, Colossiens, Philémon, Philippiens. Esschen (Belgique), Imprimerie Saint-Alphonse, 1926, (25×16 cm), 270 p.

Nous avons déjà dit, dans cette Revue, tout le bien que nous pensions de ce travail. Le troisième volume est digne de ses aînés. L'ouvrage maintient son double mérite d'être à la fois très solide et très pratique : très solide, une réelle compétence exégétique s'y joignant à une théologie sûre et à une onction pénétrante ; très pratique par sa parfaite adaptation aux besoins et aux exigences de tout lecteur éclairé. L'auteur évite à dessein tout appareil technique ou philologique qui puisse effrayer un profane de l'exégèse ; il cherche son genre juste à mi-chemin entre l'interprétation savante et la traduction annotée. Nous avons en français, on le sait, de remarquables commentaires scientifiques de livres du Nouveau Testament, par exemple dans la collection des *Études Bibliques* du *P. Lagrange* ; nous avons d'excellentes traductions, pourvues de notes sommaires, telle la petite Bible *de Crampon* (Desclée). Nous avons jusqu'ici trop peu de commentaires de vulgarisation, bien mis au point et accessibles à tout chrétien instruit. L'ouvrage que nous analysons sera de ce nombre. Tout prêtre, tout laïque cultivé qui, sous la direction de l'auteur, étudiera saint Paul, entrera vraiment en communion avec l'âme du grand Apôtre, et cela sans effort aride, facilement, suavement.

L'ouvrage rendrait plus de services encore si, au texte latin de la Vulgate, l'auteur substituait une bonne traduction française ; bien des Religieux non-prêtres, des Religieuses, un plus grand nombre de laïques en profiteraient. Saint Paul ne doit-il pas être mis à la portée de tous ?

J. LEVIE, S. I.

R^me^ P. ALBERT LEPIDI, O. P. **Explication dogmatique sur le culte du Cœur Eucharistique.** Nouvelle édition par le R. P. Ed. HUGON, O. P. Paris, Téqui, 1926, (19×12 cm). Prix : 2 frs.

Ces pages réunissent, le texte français et le texte latin de la belle dissertation du P. Lepidi. Dans ses notes historiques le P. Hugon n'a pas imité la largeur de vue du P. Lepidi. La dévotion au Cœur Eucharistique

y prend un peu l'aspect d'un compartiment étanche, d'un mouvement sans antécédents, créé en 1854 et, sauf en ces dernières années, particulier à la France. M. Ledrus, s. i.

L. Garriguet. **Les deux grandes dévotions de l'heure présente. Dévotion à l'Eucharistie et dévotion au Sacré-Cœur.** Paris, Téqui, 1926, (19×12 cm), vi-192 p. Prix : 5 frs.

Comme le fond de ce petit livre est tiré d'un ouvrage plus étendu du même auteur : « Eucharistie et Sacré-Cœur, Étude comparative de théologie et d'histoire sur les deux dévotions », ouvrage dont il a été rendu compte dans notre revue, nous n'y revenons pas. — Les personnes pieuses trouveront en ce petit volume un résumé dogmatique mis à leur portée. On s'étonnera parfois de la sévérité de l'auteur, par exemple p. 116, au sujet de la communion fréquente. Ce qu'on y dit est vrai, mais il y a manière et manière de le dire ! J. D., s. i.

R. de Thomas de Saint-Laurent. **Ames de Saints. Saint François d'Assise.** Avignon, Aubanel, s. d. (19×12 cm), 86 p. Prix : 4.80 frs.

Ce n'est pas une biographie proprement dite, mais le profil gracieux d'une riche physionomie. La douceur de saint François, son amour de la pauvreté, son enthousiasme devant les merveilles de la nature, son intense amour de Dieu, son activité débordante, le tout est présenté d'une façon agréable, dans un style alerte et simple. Cette courte notice charmera ceux que le temps empêche de lire une biographie lourde de faits. F. L., s. i.

S. Fèbvre. **La vie de Jésus continuée au T. S. Sacrement.** Avignon, Aubanel, (19×12 cm), xvi-339 p. Prix : 14 frs.

C'est un aspect de l'Eucharistie trop peu envisagé et trop peu expliqué que celui de la Vie de Jésus continuée au T. S. Sacrement. Et cependant les méditations que susciterait ce rapprochement ne manqueraient pas d'enrichir ou de renouveler notre dévotion. Le Chanoine S. Fèbvre l'a compris et bien réalisé. Point de considérations élevées et abstraites, point de cette vague sentimentalité contemporaine, mais de simples méditations écrites pour tous ceux qui se chargent de l'éducation chrétienne de la jeunesse. Les rapprochements ne sont pas forcés et la dévotion au T. S. Sacrement ne peut que croître, lorsque nous retrouvons au Tabernacle, dans une similitude constante, le Dieu des Livres Saints.

F. L. s. i.

I. **Au service de Jésus-Prêtre.** II. **Les vouloirs de Dieu.** Marietti, 1925, (18×11 cm), viii-351 p. Prix : 7.50 frs.

Un livre à tirer de la « massa damnata », des médiocrités qui infestent la classe des ouvrages de piété. Il se recommande spécialement aux prêtres ;

inspiré presque exclusivement par la pensée de leur caractère supra-terrestre, il intensifie leur volonté de s'en montrer dignes par la sainteté de leur vie. Les « lumières » de Me Louise-Marguerite Claret de la Touche sur « l'amour infini », sur le rôle du prêtre comme « semeur d'amour », sur « l'alliance sacerdotale universelle des amis du Sacré Cœur », sont-elles ou ne sont-elles pas d'origine surnaturelle? Nous n'avons pas autorité pour trancher cette question. A juger de ces « lumières » par leurs fruits, par l'obéissance et l'humilité de celle qui les reçut, par la prudente et presque décourageante réserve que le P. Alfred Charrier, S. I. leur opposa pendant des années, la négative ne paraît guère probable. Les « Vouloirs de Dieu » sont une lecture spirituelle bienfaisante. Me Louise-Marguerite se calomnie quand énumérant les défauts qui sont « propres à me tenir dans l'humilité » elle dit : j'écris très mal. C'est un avis que le lecteur ne partagera pas.

François Jansen, s. i.

L. Buffet. **Un vrai fils de S. François de Sales. Vie du P. Tissot, Supérieur général des missionnaires de Saint François de Sales d'Annecy**, Paris, Beauchesne, 1925, (13 × 20 cm, xvi-475 p., 8 grav. hors-texte. Prix : 18 frs.

En écrivant la « Vie du Père Tissot », l'auteur peut se flatter d'avoir fait œuvre intéressante.

L'histoire de cette vie, remplie des parfums d'une sainteté joyeuse et bienfaisante, en même temps que d'une ardente activité au service des âmes, mérite d'être connue du clergé et des fidèles.

Les prêtres et les prédicateurs devraient, ce nous semble, se mettre à l'école de ce saint missionnaire, qui a dit à si juste titre : « Nous ne pouvons prétendre être des orateurs. Moins nous y viserons, plus nous serons des causeurs apostoliques, mieux nous réussirons devant Dieu et devant les hommes.

Un « causeur apostolique » voilà le P. Tissot.

Les fidèles aussi pourraient, avec profit, suivre ce grand apôtre dans ses courses apostoliques et apprendre de lui le courage dans le service de Dieu.

Prédicateur de missions et de retraites, directeur spirituel des gens du monde et du clergé, apôtre fervent du Sacré-Cœur, poète, écrivain, le P. Tissot est bien digne d'être appelé : « un vrai fils de saint François de Sales ».

P. S.

J. Mury. **Jésus-Christ est vraiment Dieu, d'après les Évangiles**. Paris, Lethielleux, (19 × 12 cm), 70 p. Prix : 3.30 frs.

Groupement méthodique d'un certain nombre de textes du Nouveau Testament, caractérisant la doctrine et la physionomie de Jésus-Christ, et dans lesquels s'affirme le dogme de la Filiation divine. Comme exposé, l'ouvrage est édifiant et peut être utile aux prédicateurs et aux fidèles ;

comme apologie, il est plus faible et fait songer à l'inoffensive hallebarde des Suisses du Vatican. M. LEDRUS, S. I.

Fr. A. VUILLERMET, O. P. **Après le mariage. La vie au foyer.** Paris, Lethielleux, s. d., (19×12 cm), 255 p. Prix : 9.90 frs.

Réintégrer le Christianisme dans la vie contemporaine est une tâche magnifique à laquelle se consacre le R. P. Vuillermet. Pour chaque époque de la vie, il nous a donné un volume. Celui-ci, comme ses aînés, contient une doctrine élevée, des conseils sages et pratiques. Puisse-t-il entraîner de nombreux lecteurs dans la voie du bonheur et de la sainteté. J. F.

V. FACCHINETTI, O. F. M. **Soyez Apôtres. Le Séraphique et le problème de l'Apostolat.** Traduit par Ph. MAZOYER. Paris, Lethielleux, s. d., (19×12 cm), XXXII-357 p., 4 grav. hors texte. Prix : 9.90 fr. franco.

Ne cherchez pas dans ce volume une biographie scientifique de saint François. C'est plutôt un traité de l'Apostolat, illustré par l'exemple du Poverello. L'ouvrage est bienfaisant, mais il gagnerait en force s'il était plus concis. J. F.

V. HOSTACHY, Missionnaire de la Salette. **Feux de joie.** Bruges, Desclée, 1926, (12×19 cm), 200 p. Prix : 7.80 fr. franco.

Voici une suite de poèmes chrétiens qui ne manquent ni de fraîcheur ni de lyrisme : technique sûre et aisée, souplesse et harmonie du rythme, délicatesse du sentiment, tout cela nous repose des extravagances ou des fadaises contemporaines. On n'attendait rien moins de l'auteur des *Études d'Ames*. J. M. DE B.

MONTALEMBERT. **Les moines** (*Extraits de l'introduction à l'Histoire des moines d'Occident*). Avant-propos par Antoine de Meaux. Notice par Georges Goyau, de l'Académie française. Paris, Éditions Spes, 1925, (19×12 cm), XXIII-181 p. Prix : 10 fr. franco.

En rééditant les pages les plus actuelles de la célèbre Introduction, c'est l'éloquence de l'historien des Moines d'Occident que le petit-fils de Charles de Montalembert met à nouveau au service des religieux français. M. D.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Désir naturel et vision de Dieu

La célèbre question du désir naturel de la vision de Dieu est une de celles qui ont le privilège de passionner les milieux philosophiques et théologiques. Cela peut paraître étonnant à première vue, car s'il est une question d'un intérêt purement théorique en apparence, c'est bien celle-là, puisqu'elle concerne un ordre de choses qui n'est pas réel, bien plus, qui ne l'a jamais été : jamais en effet l'humanité ne s'est trouvée réduite, en fait, à sa condition purement naturelle. Mais dans la solution de cette question de pure spéculation se trouvent engagés en réalité des points d'une importance capitale, qui ne sont rien moins que l'unité du vouloir humain, et la transcendance du surnaturel, deux termes d'une apparente antinomie, qu'il s'agit de concilier selon les exigences de la foi et de la raison. Aussi ne faut-il nullement s'étonner de la voir réapparaître de temps en temps à l'horizon des préoccupations philosophiques et théologiques ; il faut s'en féliciter au contraire, car des recherches et des échanges d'idées auxquels elle donne lieu, de la confrontation des diverses opinions, se dégagent peu à peu les lignes et le dessin de la solution définitive.

Depuis quelques années, la discussion a repris sur ce sujet. Elle a été ouverte par un article très remarqué du P. de Broglie, S. I., professeur de Théologie à l'Institut catholique de Paris : *De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas* (1). Puis, successivement, la

(1) *Recherches de sciences religieuses*, 1924, p. 193-245 et 481-496. Dans le numéro de janvier 1925 de la même Revue, le P. de Broglie a publié un second article, dans lequel il répond à la note du P. Blanche, O. P., que nous signalons plus bas, parue dans la *Revue de Philosophie*. Le P. de Broglie a encore publié dans les *Archives de Philosophie*, vol. III, cahier II, p. 55-96, un troisième article sur la même question : *Autour de la notion thomiste de béatitude*.

Revue de Philosophie (1), les *Ephemerides Lovanienses* (2), la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (3), le *Bulletin Thomiste* (4), sont intervenus dans le débat ; et voici que, tout récemment encore, le P. Gardeil y apporte l'appoint de sa science et de son autorité (5).

Inutile de dire que l'accord n'est pas encore fait sur la solution à apporter au célèbre problème, sauf peut-être pour rejeter les opinions extrêmes : car si, d'une part, il est évident pour tous que le désir naturel de voir Dieu ne peut être en aucune façon une exigence, ni un désir efficace et parfait, d'autre part, et c'est le P. Gardeil qui le note (6), on ne peut le réduire, comme le fait Cajetan, au désir qui naît, chez l'homme élevé à l'ordre surnaturel, de la vue ou de la révélation d'effets de Dieu proprement surnaturels. Mais entre ces limites des divergences subsistent. Et faut-il s'en étonner, quand on sait que les grands commentateurs de saint Thomas, Cajetan, le Ferrarais, Jean de Saint-Thomas, Soto diffèrent entre eux, eux aussi, quoiqu'on en dise, sur le sens exact à donner aux passages discutés du Docteur angélique ? Et ces divergences apparaîtront encore moins étonnantes, si on note que, sur ce point précis de l'appétit naturel de la vision divine, la pensée de saint Thomas lui-même semble avoir évolué.

(1) Juillet-août 1924, p. 444-449, dans le rapport de la séance du 16 janvier 1924, de la Société philosophique Saint Thomas d'Aquin, une note du P. Blanche, O. P., faisant suite au résumé de la communication du P. de Broglie. — (2) MARTIN, O. P. *De potentia passiva hominis ad gratiam et de potentia obedientiali*, 1924, p. 352-354. — (3) *Désir naturel de connaître et vision béatifique*, par le P. Mulard, O. P. Janvier 1925, p. 5-19. — (4) Janvier 1925, p. 192-195 ; septembre-novembre 1926. — (5) *Le désir naturel de voir Dieu*, par le P. A. Gardeil, O. P. *Revue Thomiste*, septembre-octobre 1926, p. 382-410. — Signalons encore, dans *Ons Geloof*, nov. 1926, p. 433-452, l'article de D. G. Laporta, O. S. B. : *Natuur en Genade*. — (6) Article cité, p. 392. L'opinion de Cajetan se trouve dans son commentaire sur la 1re partie de la Somme, q. 12, a. 1.

I. *Vision de Dieu et béatitude des enfants morts sans baptême, d'après saint Thomas.*

Une des principales difficultés auxquelles on se heurte, quand on cherche à préciser quelle était exactement, pour saint Thomas, la valeur de ce désir naturel de voir Dieu dont il affirme la possibilité pour l'homme, c'est celle de savoir exactement comment il envisage la nature humaine, et à quel point de vue il se place pour en parler : s'agit-il de la nature humaine prise selon ses conditions historiques et réelles, ou selon ses conditions absolues seulement, et dans l'ordre de pure nature? Et s'il s'agit de la nature pure, en parle-t-il uniquement suivant ce que l'intelligence humaine peut naturellement en connaître, ou bien suivant ce que, à la suite de la révélation, il peut en affirmer?

On comprend en effet que, si on considère la nature humaine telle qu'elle est réalisée, en fait, chez tous les hommes, on puisse y reconnaître, en vertu de la vocation universelle de l'humanité à la béatitude surnaturelle, un désir possible de cette fin dernière; désir qu'on peut, en un sens, dire naturel à l'homme ainsi considéré, parce que fondé sur une nature que le seul fait de l'appel divin a déjà surnaturalisée d'une certaine manière, en supprimant pour elle l'ordre de pure nature.

Si, au contraire, on envisage l'homme dans l'état de pure nature, et si on admet chez lui une capacité et un désir naturel de la vision divine, mais implicite seulement, et ne s'exprimant, dans sa conscience psychologique, que sous la forme générale du désir de la béatitude et du bien parfait, on comprend qu'on puisse, en tenant compte de ce que la révélation nous dit de notre fin surnaturelle, expliciter la portée de ce désir général d'une manière beaucoup plus complète qu'on ne pourrait le faire avec les seules ressources de la raison naturelle laissée à elle-même.

Ce qu'on souhaiterait, pour pouvoir exprimer sans aucune équivoque, et avec toutes les nuances qu'elle implique, la pensée de saint Thomas sur cette délicate question du désir naturel de la vision divine, c'est qu'il eût envisagé l'état de pure nature en se plaçant uniquement au point de vue de ce que peut en affirmer la raison naturelle laissée à elle-même, et qu'il nous eût dit quelle sorte de désir de Dieu l'homme eût été capable d'éprouver dans cet état, et quelle eût été la portée réelle de ce désir.

Malheureusement pour nous, saint Thomas, dont les préoccupations n'étaient pas les nôtres sur cette question, n'a jamais envisagé, en se plaçant exclusivement à ce point de vue, l'état de nature pure et le désir naturel de voir Dieu. Peut-être cependant les questions où il traite de la béatitude des enfants morts sans baptême, se rapprochent-elles un peu de ces conditions, et sont-elles, plus que toutes autres, de nature à nous éclairer sur l'objet de nos recherches, et ce qu'en a pensé saint Thomas.

Pour ces âmes en effet, jouissant d'une béatitude naturelle, c'est l'état de nature pure qui est réalisé, c'est la nature laissée à elle-même, et en dehors de toute influence surnaturelle et de toute connaissance de foi.

Sans doute, ces âmes dégagées du corps réalisent un degré de perfection que l'homme uni au corps n'eût pas possédé; cette perfection comporte en particulier l'usage parfait des puissances naturelles suivant les conditions normales de leur exercice. Mais, comme saint Thomas le fait remarquer : *Illae animae ab onere corporis absolutae, ea saltem cognoscunt quae ratione investigari possunt, et multo plura* (2, d. 33, q. 2, a. 2, c). Leurs capacités naturelles de connaître et de vouloir peuvent donc être considérées comme la limite de la capacité naturelle de l'âme unie au corps. Aussi ce que saint Thomas en dit nous intéressera surtout comme exprimant le maximum de ce que l'homme, laissé à lui-même,

est capable de réaliser ; il est certain en effet que cette limite l'homme ne pourra jamais la dépasser, ni même l'atteindre naturellement. Si donc la nature humaine est capable d'une connaissance et d'un désir de la vision divine, si surtout ce désir est le terme auquel la raison naturelle, allant jusqu'au bout d'elle-même, doit nécessairement amener la volonté en quête de son bien, il faut qu'il se retrouve dans ces âmes aussi adéquatement que la nature humaine est capable de l'éprouver. Si, par contre, saint Thomas nous dit que ces âmes sont incapables d'un certain désir naturel de la vision divine, a fortiori faudra-t-il en dire autant de l'homme laissé aux seules ressources de sa nature.

Il faut noter aussi que ce désir, étant destiné à demeurer insatisfait chez ces âmes, constitue un obstacle à la béatitude que saint Thomas leur attribue : il est dès lors probable que celui-ci aura tenu à en préciser rigoureusement la possibilité et la portée réelle.

Il importe donc, dans toute cette question du désir naturel de la vision de Dieu, d'accorder une attention particulière à ce que saint Thomas en dit à propos de la béatitude des enfants morts sans baptême, et d'analyser minutieusement la doctrine qu'il nous a laissée là-dessus.

Dans l'ensemble de son œuvre, saint Thomas revient, deux fois au moins, en la traitant d'une manière étendue et complète, sur cette question du sort final des enfants morts sans baptême. C'est d'abord, dans le second livre du *Commentaire sur les Sentences*, le passage souvent cité de la distinction XXXIII^{e}, q. 2, a. 2. Se demandant : *Utrum pueri non baptisati sentiant in anima afflictionem spiritualem*, il répond en proposant trois opinions, dont il fait sienne la troisième (1) :

(1) Nous citons le texte de saint Thomas d'après l'editio Parmensis.

Respondeo dicendum quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt : quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura.

Et ideo alii dicunt quod in eis est perfecta cognitio eorum quae naturali cognitione subjacent, et cognoscunt Deum, et se *ejus visione* privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient; tamen mitigabitur eorum dolor, in quantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Hoc etiam probabile non videtur : quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et praecipue sine spe recuperationis : unde poena eorum non esset mitissima. Praeterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili et exterius affligente non punientur, etiam dolorem interiorem non sentient : quia dolor poenae delectationi culpae non respondet; unde delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab ejus poena excluditur.

Et ideo alii dicunt quod *cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subjacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent,* et causam quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur : quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur si sit rectae rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit : sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum : affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit.

Dico ergo quod omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam aeternam consequendam quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem numquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent; quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facul-

tatem naturae excedat ; nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur ; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia *visionis divinae* ; imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus..... Superexcedentis gratiae est ut aliquis sine actu proprio praemietur ; unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptisatis quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt, quae aliis similibus factae sunt.

Il importe aussi de noter, dans ce même article, la réponse à la seconde objection. Celle-ci est ainsi énoncée :

Carere illo quod quis vult habere sine afflictione esse non potest. Sed pueri vellent visionem divinam habere : alias voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo cum ea careant, videtur quod ex hoc afflictionem sentiant.

A quoi saint Thomas répond :

Ad secundum dicendum quod, quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in 3 Ethic. (cap. 2) dicitur, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est : et si in hac voluntate deficiant homines dolent ; non autem si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est, quae potius velleitas quam voluntas dici debet : non enim aliquis vult illud simpliciter : sed vellet si possibile foret.

Il ressort nettement de tout ce passage que, pour saint Thomas, ces âmes sont capables, par les seules ressources de leur nature, d'arriver à une connaissance explicite de la vie éternelle, c'est-à-dire de la vision divine : elles sauront que celle-ci est le bien parfait, et qu'elles en sont privées. (1) Une

(1) Il peut sembler étrange à première vue que *le fait* de la vocation de l'humanité à la béatitude surnaturelle soit rangé par saint Thomas dans les objets naturellement accessibles à la connaissance *de ces âmes*. On comprend cependant que, tout en restant dans l'ordre naturel, elles n'en soient pas réduites à ignorer les conditions réelles de l'humanité à laquelle

certaine connaissance explicite de ce bien parfait rentre donc, pour saint Thomas, dans ces objets *quae naturali cognitioni subjacent,* et même *quae ratione investigari possunt.* Sur ce point, saint Thomas ne se sépare pas de la seconde opinion qu'il rejette. Il admet aussi dans cet état naturel, cela ressort de tout le texte, un certain désir de la vie éternelle cependant inaccessible, désir imparfait évidemment, *quod potius velleitas quam voluntas dici debet, et quo aliquis vellet si possibile foret.*

Mais, et c'est sur ce point seulement qu'il se sépare de la seconde opinon, ce désir, conçu par une volonté droite, entièrement subordonnée à la raison, ne sera pas capable d'affecter le bonheur naturel dont jouissent ces âmes.

Il est bien clair qu'il s'agit, dans tout ce passage, d'un désir élicite, consécutif à la connaissance de son objet : sinon la réponse de saint Thomas n'est plus guère intelligible.

Telle était donc l'opinion de saint Thomas au moment où il écrivait sa première grande œuvre théologique, c'est-à-dire au début de son enseignement à Paris, aux environs de 1254-56.

Une dizaine d'années plus tard, saint Thomas revient encore une fois sur cette question du sort éternel des enfants morts sans baptême, dans une de ses œuvres maîtresses, qui portent le plus visiblement les caractères de la maturité de son génie, les *Quaestiones disputatae de Malo,* quaest. 5, art. 3.

Il reprend ici encore les trois opinions énoncées dans le passage, cité plus haut, du *Commentaire sur les Sentences*; mais, cette fois, pour s'en séparer, et se rallier à une quatrième, qui diffère notablement des trois autres, et est,

elles appartiennent de par leur nature. La connaissance de ce fait, par l'extérieur, n'exige d'ailleurs aucun acte spécifiquement surnaturel.

Saint Thomas énonce encore la même opinion dans le passage du *De Malo* que nous citons immédiatement.

à notre point de vue, du plus haut intérêt. Il importe encore une fois de citer l'article presque en entier :

Quaeritur utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt. Et videtur quod sic. Omne enim quod *naturaliter desideratur*, si non habeatur quando est tempus habendi, causat afflictionem et dolorem : sicut patet si quis cibum non habeat quando est naturae necessarius. Sed *homo naturaliter appetit beatitudinem :* tempus autem habendi ipsam est post hanc vitam. Cum ergo illi qui cum peccato originali decedunt, beatitudinem non consequantur, quia carent visione divina, videtur quod afflictionem patiantur...

3. Praeterea de ratione poenae est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati est contristans, ut auctor est Philosophus in 5 Metaphys. (com. 6). Ergo si patiuntur aliquam poenam, oportet quod inde tristentur.

4. Praeterea in perpetuum separari ab eo quem quis amat est maxime afflictivum. Sed pueri naturaliter Deum amant. Ergo cum sciant se ab eo in perpetuum separatos, videtur quod hoc non possit esse sine afflictione.

Sed contra, dolor poenae, seu afflictio poenae, debetur delectationi culpae, secundum illud *Apoc.* 18, 7 : *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Sed in peccato originali, nulla fuit delectatio. Ergo neque in poena erit aliquis dolor sive afflictio.

Respondeo dicendum quod aliqui posuerunt quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem *ex carentia visionis divinae*, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientiae : quia non sunt sibi conscii quod in eorum potestate fuerit culpam originalem vitare. Sed nulla ratio videtur esse quare subtrahatur eis exterior poena sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quæ est multo magis poenalis, et magis opponitur mitissimae poenae, quam Augustinus (*Enchir.*, cap. 93) eis attribuit. Et ideo aliis videtur et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant. Et hujus rationem aliqui diversimode assignant. Quidam enim dicunt, quod animae puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris

ignorantiae constitutae, quod *nesciunt se ad beatitudinem esse factas*, nec aliquid circa hoc cogitant, et ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur convenienter dici. Primo quidem quia cum in pueris non sit peccatum actuale, quod est proprie peccatum personale, *non debetur eis ut detrimentum aliquod patiantur in naturalibus bonis*, secundum rationem supra assignatam. *Est autem naturale animae separatae, ut non minus sed magis in cognitione vigeat quam animae quae sunt hic;* et ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. Secundo, quia secundum hoc illi qui sunt damnati in inferno, melioris conditionis essent quantum ad nobiliorem sui partem, scilicit intellectum, in minoribus ignorantiae tenebris existentes; et nullus est, ut Augustinus dicit (Lib. 11 *de civit. Dei*, cap. 27, a med.), qui non mallet dolorem pati cum sana mente quam gaudere insanus. Et ideo alii assignant causam hujus quod non affliguntur, *ex dispositione voluntatis ipsorum.* Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod numquam potuit adipisci; sicut inordinatum esset si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia ergo *pueri post mortem sciunt se nunquam potuisse illam gloriam caelestem adipisci*, ex ejus carentia non dolebunt. *Possumus tamen, utrumque conjungentes, mediam viam tenere*, ut dicamus quod *animae puerorum naturali quidem cognitione non carent*, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam; *sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur*, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramenta fidei susceperunt. *Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem.* Unde Apostolus dicit, *1 ad Corinth.* 2, 9 *: Quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit,*

Deus diligentibus se; et postea subdit : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum;* quae quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se privari *tali bono* animae puerorum non cognoscunt; et propter hoc non dolent; sed hoc quod per naturam habent absque dolore possident.

Ad primum ergo dicendum quod animae puerorum in peccato originali decedentium *cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem rationem non autem in speciali :* et ideo de ejus amissione non dolent...

Ad tertium dicendum quod poena non semper respondet actuali voluntati; puta cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante : sed oportet quod poena semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitualem, *vel saltem contra inclinationem naturalem*, ut supra, *Quaest. 1 de malo*, art. 4 et 5, dictum est cum de malo poenae ageretur.

Ad quartum dicendum, quod pueri in originali decedentes sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae *quam ignorant,* non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt.

Si on compare ce texte avec le précédent, on voit immédiatement que, de part et d'autre, ce sont les mêmes opinions qui sont envisagées. De part et d'autre, saint Thomas rejette l'opinion qui admet une souffrance chez ces âmes par suite de la privation de la vision de Dieu : elles jouissent d'une béatitute qui serait incompatible avec cette souffrance. Il écarte aussi l'idée d'une imperfection naturelle, qui les priverait, comme le veut la seconde opinion, du plein usage de leur faculté de connaître, et de la connaissance parfaite de tout ce qui rentre dans l'objet naturel de celle-ci.

Quant à la troisième opinion proposée, il est facile d'y reconnaître celle que saint Thomas faisait sienne dans le *Commentaire sur les Sentences :* elle est énoncée en des termes presque identiques. Il disait alors : *ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur si sit*

rectae rationis; et maintenant : *non affliguntur ex dispositione voluntatis ipsorum... non autem est absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod numquam potuit adipisci.* Et le même exemple est apporté dans les deux passages : *sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non est rex vel imperator;* et dans le *De Malo* : *sicut inordinatum esset, si aliquis rusticus doleat de hoc quod non est regnum adeptus.*

Mais, cette fois, la pensée de saint Thomas a visiblement progressé : il corrige ici, ou tout au moins il précise, l'opinion qu'il adoptait dans le *Commentaire.* Il s'écarte de ce qu'il avait dit d'abord, non en ce qui regarde la disposition de la volonté chez ces âmes : *cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt;* ni même en ce qui regarde la perfection de l'exercice naturel de la connaissance : *animae puerorum non carent naturali cognitione qualis debetur animae separatae...; est autem naturale animae separatae ut non minus sed magis in cognitione vigeat, quam animae quae sunt hic.* Mais il restreint l'objet de cette connaissance naturelle : dans le *Commentaire,* comme nous l'avons signalé, il y faisait rentrer une certaine connaissance explicite de la vision divine; tandis qu'ici la vision divine, en tant qu'exprimant ce qu'est la béatitude parfaite *in speciali,* est objet de connaissance surnaturelle.

Telle est donc, nous paraît-il, la pensée de saint Thomas dans cet article : sans doute, par sa connaissance naturelle, l'âme séparée sait qu'elle est capable d'une béatitude parfaite, qui n'est pas la béatitude naturelle qu'elle possède; elle connaît aussi naturellement que cette béatitude parfaite consiste dans une réalisation plus complète de cette *adeptio perfecti boni,* qui est l'essence de toute béatitude. Mais que cette béatitude soit constituée par la possession immédiate du Bien parfait, se communiquant directement à sa pensée

sans aucun intermédiaire, et lui permettant ainsi de le posséder comme Dieu lui-même se possède, cette chose inouïe que la foi nous révèle, l'âme séparée n'aurait pas été capable d'arriver à la découvrir par ses seules ressources.

Dans tout cet article, en effet, où saint Thomas veut montrer *quod pueri non sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem ex carentia visionis divinae*, il oppose la connaissance que ces âmes peuvent avoir naturellement de la béatitude, et qui est une connaissance indéterminée, *in generali*, à celle que la foi donne de ce même objet, et qui est une connaissance déterminée et *in speciali*. C'est dans ce sens qu'il admet dans ces âmes séparées, naturellement parfaites cependant, une certaine ignorance : elles ignorent ce que la foi nous apprend de la béatitude : *naturali cognitione non carent, sed carent supernaturali cognitione*. C'est par là qu'il s'écarte de la troisième opinion, et se rapproche de la seconde, c'est-à-dire de ceux qui expliquent l'absence de souffrance chez ces âmes par l'ignorance dans laquelle elles sont de la béatitude et de son objet. Il choisit ainsi une voie moyenne, *possumus, utrumque conjungentes, mediam viam tenere :* pas d'ignorance naturelle sans doute, mais ignorance de ce que seule peut nous apprendre une connaissance surnaturelle ; et cela, c'est la vision de Dieu telle que la foi nous la fait connaître :

Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni ; sed quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem ;

et plus loin :

Et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent ;

et encore :

Animae puerorum in peccato originali decedentium cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem

rationem, non autem in speciali; et ideo de ejus omissione non dolent.

Et il ne peut être question ici d'un même objet, la vision divine, que la connaissance naturelle ne pourrait atteindre que matériellement, et dont la foi donnerait une connaissance formellement surnaturelle ; car la connaissance de foi est une connaissance *in speciali,* d'un objet déterminé ; et précisément sous cet aspect elle est opposée à la connaissance naturelle, qui est *cognitio in communi,* de la béatitude en général : c'est donc l'objet même des deux connaissances qui est différent.

Cette connaissance de foi, cette *revelatio gloriae quam Sancti possident,* est évidemment aussi une connaissance imparfaite, qui ne nous livre pas l'essence de son objet : c'est celle *quae hic in nobis per fidem plantatur,* celle que possèdent tous ceux qui *sacramenta fidei susceperunt et fidem habuerunt in actu.* On ne peut pas dire que saint Thomas fasse allusion ici à une connaissance mystique extraordinaire, comme pourrait le faire croire le texte cité de saint Paul.

De toute cette doctrine, que peut-on conclure au sujet du désir naturel de la vision de Dieu selon saint Thomas?

Sans doute, les âmes des enfants morts sans baptême, en connaissant la perfection divine dans ses effets, réaliseront une *adeptio boni perfecti* qui les rendra heureuses d'une béatitude naturelle : *Deo conjunguntur per participationem naturalium bonorum quae cognoscunt, et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.* Mais elles n'ignoreront pas que cette béatitude naturelle n'est pas la béatitude parfaite : qu'il y a une autre possession de Dieu, plus complète, et qui leur est inaccessible : et cette béatitude elles la désireront sans doute d'une certaine manière.

D'autre part, elles ne connaîtront ce bien parfait que d'une

manière générale et indéterminée ; elles sauront qu'il est possible, mais elles ignoreront la forme concrète de cette perfection dernière, la possession immédiate de Dieu, la vision divine. Elles ne pourront donc pas la désirer d'un désir explicite, même inefficace et imparfait ; car, dans l'ordre du désir élicite *nihil volitum nisi praecognitum :* or la vision divine ne peut être connue que par la foi.

S'en suit-il dès lors que, pour saint Thomas, l'âme laissée à ses seules ressources naturelles n'ait aucune possibilité de désirer naturellement la béatitude parfaite, la vision divine ?

On serait tenté de conclure que le seul désir du bien parfait dont l'homme soit naturellement capable est un désir général et indéterminé, correspondant à la connaissance naturelle qu'il peut en avoir. Mais peut-on encore, dans ce cas, parler d'un vrai désir *de la vision de Dieu,* puisque l'homme est naturellement réduit à ignorer celle-ci ?

Certes, ce désir ne peut pas être dit un désir élicite de la vision de Dieu, car tout désir élicite suppose la connaissance de l'objet désiré, et une connaissance indéterminée n'est pas, à proprement parler, une connaissance : on ne voit pas bien ce que serait un désir élicite portant sur un objet indéterminé, c'est-à-dire inconnu ; un désir élicite qui serait seulement implicite, de par la nature même du désir élicite, serait sans doute un désir élicite possible, on dirait : interprétatif (*vellent si scirent*), mais non un désir réellement existant.

Cependant saint Thomas ne nie pas que le désir naturel de la vision de Dieu existe dans l'âme séparée : qu'on lise la première objection qu'il se pose dans l'article cité du *De Malo*, et la réponse qu'il y fait : celle-ci n'implique nullement la négation du désir naturel de la béatitude (laquelle, ici, ne peut être que la vision de Dieu) supposé dans l'objection.

Bien plus : la réponse que saint Thomas fait à la troisième objection implique nécessairement qu'il admette un tel désir. En effet, s'il exclut toute souffrance du sort final des enfants

morts sans baptême, il ne rejette cependant pas pour eux toute conséquence du péché originel : il y a pour eux une *poena peccati originalis*. Il s'objecte ici, à ce propos, que l'essence de toute peine est *quod sit contraria voluntati :* il l'a démontré dans la première question du *De Malo,* art. 4. Or, la seule peine que les âmes des enfants morts sans baptême encourent pour le péché originel contracté à leur conception, c'est la *privatio visionis divinae :* saint Thomas l'a établi dans l'article précédent de la question cinquième : *peccato originali debetur sola poena damni, scilicet carentia visionis divinae* (*cfr. 2, dist. 33, 2, 1, c.: carentia visionis divinae est propria et sola poena peccati originalis post mortem*). Comment cette peine du péché originel sera-t-elle réelle, se demande saint Thomas, s'il n'y a dans ces âmes aucune volonté, aucun désir du bien parfait qu'est la vision de Dieu?

La réponse est significative, et on ne peut plus claire : *Poena non semper respondet actuali voluntati... Sed oportet quod semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitualem, vel saltem contra inclinationem naturalem.* Il y a donc, dans ces âmes, un désir de ce bien parfait qu'est la possession complète, la vision de Dieu, un désir réel et non pas seulement un désir possible car la peine n'est réelle que si elle s'oppose à une volonté, à un désir réel. Mais ce désir ne peut être un désir actuel, élicite : c'est ce qui ressort de tout l'article ; ce n'est pas non plus un désir habituel, qui suppose un désir actuel antécédent : c'est donc un désir naturel de la vision divine, c'est-à-dire une inclination de la volonté, qui n'est pas un acte volontaire déterminé par une connaissance préalable dans le sujet voulant, mais qui est reçue à la façon d'une motion nécessaire imprimée à la volonté et l'oriente vers le Bien parfait pris en lui-même, dans sa réalité concrète.

Saint Thomas admet donc, dans ces âmes des enfants morts sans baptême, un désir ou plutôt une *inclination* naturelle de

la volonté vers ce bien parfait et dernier qu'est la possession immédiate ou la vision de Dieu ; inclination qui, tout en étant déterminée *ontologiquement*, en tant que désir naturel, cependant, en tant qu'elle se traduit dans la conscience, c'est-à-dire donc en tant que désir *psychologiquement* considéré, est indéterminée, ou plutôt déterminée *in actu primo*, comme volonté du bien parfait ou de la béatitude en général.

C'est ainsi seulement, nous semble-t-il, que toute la doctrine de cet article peut être comprise d'une manière pleinement cohérente.

La conclusion que nous pouvons en tirer à notre point de vue est que le désir naturel de voir Dieu dont parle saint Thomas à propos de l'homme dans l'état corporel, ne peut être qu'un désir naturel ainsi compris, et non un désir élicite. Cette interprétation s'harmonise d'ailleurs très bien avec le sens des autres passages où il est question de ce désir.

Il nous reste maintenant à préciser la nature de cette inclination, de ce vouloir nécessaire qui n'est pas un acte.

(*A suivre.*) ED. BRISBOIS, S. I.

La Raison d'être de l'obéissance religieuse

L'ORDRE SURNATUREL.

L'élévation de l'humanité à l'état surnaturel a instauré sur la terre, en même temps qu'une nouvelle manière d'être, une nouvelle manière de vouloir et d'obéir.

La réalité ici-bas, ce n'est plus la diversité des nationalités et des conditions sociales : il n'y a plus de Juifs ni de Gentils, de Grecs ni de Barbares, il y a le Christ un en tous.

L'Incarnation a été et demeure le grand événement humain : parce qu'il y a un homme qui est Dieu, et parce que cet homme est uni à tous les autres, et par la communauté de nature, et, infiniment plus, par des liens de grâce, être homme, en droit du moins, ce n'est plus être pour Dieu un étranger ni un inconnu. Unis au Sauveur, unis dans le Sauveur, par une unité mystérieuse dérivée même de l'unité de la Trinité, tous les fidèles ne font plus qu'un seul corps, un seul homme complet, un seul Christ, et ils sont si vraiment « un », εἷς, avec le Fils incarné, qu'aux yeux mêmes de Dieu, ils sont saints d'une sainteté magnifique.

Dieu nous a créés une seconde fois, plus admirablement que la première. Et la nouvelle vie qu'il nous donne, étant sienne, ne peut venir que de Lui. Aussi, et le prolongement de cette vie, et les accroissements qu'elle réclame ne peuvent, eux aussi, venir que du Père.

Aussi le Père est toujours à l'œuvre ici-bas, pour l'édification du corps du Christ. Depuis les origines et jusqu'à la fin des siècles, il poursuit, à travers toute l'histoire, un unique dessein : donner au Monogène la plénitude de son corps, et donner à l'Incarnation ses derniers et mystiques prolongements.

L'Incarnation, mais l'Incarnation prise en sa plénitude, est, au point de vue surnaturel, le seul événement humain. Tout ce qui arrive est ordonné au Christ, de sorte qu'il remplisse tout, et de sorte que nous tous nous en arrivions à constituer, dans le Premier-né, un seul homme parfait, et un seul fils de Dieu, — Fils par nature en notre chef, fils par adoption en nous.

Tout ce qui ne contribue pas à cette croissance de grâce est néant et balayure. Tout ce qui ne descend pas de la Tête dans les membres est inutile pour la Vie.

C'en est donc fait de notre prétendue suffisance. Où trouver encore de quoi nous glorifier en nous-mêmes ? Membres, nous

ne sommes que « en prolongement », et la source de toute activité surnaturelle, de toute pensée salutaire, de toute décision vraiment bonne, est dans Celui en qui tout nous a été donné — afin qu'il soit, en toutes choses, tenant la première place.

L'OBÉISSANCE DANS L'ORDRE SURNATUREL.

Operari sequitur esse. L'acte de vouloir, dans l'ordre surnaturel, doit se modeler sur la vie surnaturelle dont il émane : elle est reçue ; il doit donc, lui aussi, être reçu. Pour bien exprimer notre façon d'être, il doit se présenter comme venant du dehors, venant du Christ. Cela veut dire qu'il ne s'épanouit que dans la dépendance, qu'il est, essentiellement, obéissance.

Et en effet, de quoi s'agit-il, dans l'état de grâce? Simplement de poser des actes humainement bons, conformes à l'éthique rationnelle? A Dieu ne plaise! Dès que nous sommes devenus, de nom et de fait, fils de Dieu dans le Fils Unique, nous devons être parfaits, comme notre Père céleste est parfait. Nul autre modèle n'est digne de notre élévation. Comme un enfant est la vivante définition de son père, comme — toute proportion gardée — le Verbe est l'image et le caractère de la substance de Dieu, ainsi, devons-nous être saints, comme le Seigneur est saint. Les sentiments qu'il nous faut ressentir doivent être la reproduction de ceux qu'éprouva le Sauveur et notre charité doit être l'image de la sienne. Les membres du Sauveur ne peuvent avoir d'autre esprit que le sien, et leur justice, leur paix, leur bonté et leur humanité, leur sainteté et leur religion, ne doivent pas être leurs d'abord, mais siennes (car le Christ est devenu leur sagesse, de par Dieu, et leur justice, et leur rédemption, afin que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Christ), si bien qu'en eux le Père découvre les traits et la substantielle sainteté

de son Fils, et qu'il puisse les aimer du même amour dont il l'a aimé, lui — puisque lui est en eux.

Autant la loi naturelle exige qu'un homme vive en homme, autant la loi de grâce exige qu'un chrétien vive dans le Christ.

Exigence infinie en quelque sorte, il faut en convenir, et, à nos forces, irréalisable.

Comment savoir, nous, les pesants animaux raisonnables, « *quae placita sunt ei* » ? Comment deviner, en notre esprit étroit, si lâche et si égoïste, les démarches qui conviennent à notre nouvelle dignité? Comment le saurons-nous si personne ne nous le dit?

Et comment, avec notre volonté chancelante, marcher comme a marché Jésus-Christ? Malheureux que nous sommes, le péché fermente en notre corps, nous ne parvenons pas à réaliser le bien que nous désirons, et c'est à peine si, en fait, nous arrivons à accomplir les obligations de la loi naturelle. Comment, avec ces énergies si limitées et même si relâchées, tendre nos facultés jusqu'à effectuer des œuvres toutes célestes; comment exprimer en nos gestes, comme il convient aux enfants chéris de Dieu, une parfaite miséricorde, une pureté, une ferveur, une patience, une charité parfaites? En vérité, notre volonté se trouve devant l'impossible, — si elle se trouve seule.

Force lui est, ou de retomber impuissante, ou de s'unir à une volonté supérieure, plus forte, elle, capable de choses divines, à la volonté de l'Homme-Dieu. Sans une lumière du Christ, qui dirige notre intelligence, sans une force du Christ qui soutienne notre volonté, nous sommes les plus pitoyables des créatures.

Et cela se comprend. Membres que nous sommes du Christ, notre être, comme nous l'avons dit, est « en prolongement » de notre chef, comme le corps est en continuation, en πλήρωμα, de la tête. Notre vouloir donc, et notre connaître, sont eux aussi, « en prolongement ». Leur pleine réalisation, leur

activité, leur orientation, — leur puissance aussi, leur toute-puissance presque — ne sont possibles que « en prolongement » et non en indépendance.

Premier principe, et premier mobile dans l'ordre surnaturel, le Christ doit être, dans les siens, l'origine de toutes choses, et les actes de vouloir les plus parfaits, les plus personnels, seront ceux qui viendront en nous, le plus complètement, de lui.

Il faut bien la considérer, cette attitude de ceux « du Christ ». Οἱ τοῦ Χριστοῦ, ceux du Christ, ceux dont l'être surnaturel est en Jésus avant d'être en eux, ne sont pas, grâce à Dieu, des touts complets, ni de lamentables petites monades mesquinement fermées en elles-mêmes. Pas de déchirures dans le Christ! La branche vit de l'ouverture béante par où elle boit la sève de racine; le membre vit de son insertion dans le corps; nous, chrétiens, nous vivons et nous agissons par notre attache, par notre implantation dans le Christ.

Notre acte de vouloir n'est pas plus que notre grâce un tout complet : il n'a pas son début en lui-même; il vit du sang qu'il puise à un cœur divin, à un cœur qui bat plus ardemment que le nôtre; et soit que nous vivions, soit que nous décidions, et soit que nous agissions, *Christi sumus,* tout notre être est du Christ.

Cet inachèvement de notre vouloir individuel, ce rattachement vital, et l'application à tenir nos directions et nos forces d'un vouloir divin, nous est essentiel comme la respiration.

Et c'est là l'obéissance.

L'obéissance est la manière d'agir surnaturelle.

L'OBÉISSANCE PARFAITE.

Et plus la vie surnaturelle sera intense, plus l'obéissance voudra être parfaite. L'obéissance a donc ses degrés, comme la ferveur de la vie chrétienne a les siens.

Il y a d'abord le degré minimum d'obéissance, requis de

tous les chrétiens : tous, pour être sauvés, doivent obéir aux commandements du Christ et de l'Église. C'est un dogme défini : « Le Christ ne nous a pas été donné seulement comme un Rédempteur en qui nous ayons confiance, mais encore comme un Législateur auquel nous devons obéir ». Cette définition, le Concile de Trente (Session VI, canon 21) l'a insérée au milieu de ses canons sur la justification et la grâce. Et, de fait, les rapports entre la grâce et l'obéissance sont étroits. L'obligation d'obéir au Christ et à ceux qui le continuent n'est que l'expression, pour ce qui concerne la direction de notre conduite, de la même dépendance vis-à-vis du Sauveur que met la grâce sanctifiante dans la substance même de notre âme et de notre vouloir. Cette même nécessité n'est aussi que l'expression, en termes d'ascétique, de ce que disent, en termes de doctrine, les définitions conciliaires touchant la grâce actuelle. Tous ces points de notre religion sont connexes entre eux, et tous formulent, à différents points de vue, le même rapport au Christ qui nous fait chrétiens. L'acte de vouloir surnaturel doit se rattacher au Christ, telle est la vérité générale ; et les applications suivent : il doit se rattacher au Christ, et par une élévation de sa substance : et voilà la grâce sanctifiante — et par un secours d'excitation, d'illumination, d'aide : et voilà la grâce actuelle — et par la décision, dans notre libre vouloir, d'être, en nos actes, réglés par le Christ et par ceux qui le représentent, et voilà l'obéissance. On ne pèche pas contre l'obéissance sans pécher contre la grâce.

Mais si quelqu'un veut vivre sa vie chrétienne avec plus d'intensité, *abundantius*, il faudra, et qu'il soit animé d'une grâce habituelle plus élevée, et qu'il soit soutenu de secours actuels plus puissants, et aussi qu'il pratique une obéissance plus complète. Il y a donc, correspondant à la vie parfaite, qui est de conseil, une obéissance parfaite, qui est de conseil, elle aussi.

Expliquons cette obéissance parfaite. L'obéissance strictement obligatoire est loin de couvrir toutes nos actions. Même en ajoutant aux préceptes de l'Église et du Christ les commandements de Dieu et la loi naturelle, il reste beaucoup d'actions, et relativement importantes, sur lesquelles rien n'est ordonné. Allons-nous les exécuter à notre guise? Ou n'allons-nous pas tâcher d'être, en cela aussi, dirigés par le Christ? Pour ceux qui cherchent la perfection chrétienne, la réponse n'est pas douteuse. Contre nos plans de conduite, tant qu'ils ne sont que la trouvaille de notre raison, il y a présomption d'insuffisance. Pour agir parfaitement en chrétien, il faudrait, en tous nos actes, et de façon assurée, suivre, non pas notre sens à nous, mais « le sens du Christ ». Pour agir en tout comme des enfants de Dieu, il faudrait toujours, et en certitude, être conduits par l'Esprit d'adoption.

L'aspiration du vouloir chrétien, inévitable, va donc vers un genre de vie où toutes les actions se présenteraient, de façon claire, comme réglées par Dieu. *Voluntas parendi cupida.*

Et cette direction, sauf miracles perpétuels, ne peut être une conduite intérieure de la grâce, et, pour la suivre, la simple docilité à la grâce ne suffit pas. L'homme n'a pas une âme assez silencieuse ni assez docile pour entendre toujours nettement les discrets murmures des invites divines; il fait trop trouble en son cœur pour que tous les indices surnaturels y soient distinctement perçus. De perpétuels éclairs, de continuels fracas ne conviennent pas à notre psychologie, ni à la tranquillité du plan divin. Dieu, qui a assumé notre nature, qui sanctifie notre nature, ne veut pas faire craquer notre nature sous des interventions réitérées et brusques de sa grâce. Tout le reste du plan rédempteur nous l'enseigne: Dieu dirige l'homme par des voies humaines; il l'a sauvé par un Homme : l'Homme-Dieu; il continue à le conduire par les hommes : le Magistère ecclésiastique.

S'il y a un moyen de connaître toujours la volonté de Dieu et de s'unir toujours à son activité, c'est une voix humaine qui vraisemblablement nous l'apprendra. C'est là, du moins, ce que nous fait attendre, et la façon dont Dieu a fait notre psychologie, et la manière aussi dont il a disposé l'économie du salut.

Il y a donc ce qu'on pourrait appeler un postulat de la perfection chrétienne, c'est-à-dire qu'il y a une chose que, tout naturellement, ceux qui veulent être totalement « du Christ » désireront inévitablement : un état de vie, dans lequel le Christ, par le moyen le plus adapté à nous — et à lui, peut-on dire —, c'est-à-dire par des hommes, nous dise toujours ce qu'il désire de nous.

A ce fait intérieur correspond un fait extérieur. L'Église a approuvé l'état religieux et l'obéissance religieuse. Elle admet, elle recommande que des hommes fassent vœu, dans des conditions qu'elle précise, d'obéir à d'autres hommes. Ces supérieurs, elle-même les institue, elle-même les contrôle, elle-même les forme et les instruit, par les règles qu'elle approuve, et qu'elle seule impose, par la surveillance qu'elle exerce, par les recours qu'elle autorise et que parfois même elle impose.

Or, l'Église n'est autre chose que le corps authentique du Christ. Qui l'écoute, elle — l'entend, lui ; et son approbation, en toute réalité, est celle du Sauveur.

Cette approbation n'est pas un pur phénomène juridique, ni une directive accidentelle, à ajouter aux préceptes ecclésiastiques. Elle est une réponse à un appel. Le Christ a entendu le langage de notre volonté, l'aspiration à obéir, à obéir toujours, et tout à fait, qu'est, dans le membre du Sauveur, l'acte même de vouloir. — *Fiat tibi sicut vis.*

Ou plutôt, non. Notre vouloir n'a pas parlé le premier. Le

premier, en tout, c'est le Christ. C'est lui qui, se faisant des membres dans les nations, veut les unir à son œuvre, et les mettre bien actifs là où son opération mystérieuse se porte plus énergiquement. C'est lui qui, ayant décidé de les unir pleinement à l'édification de son corps et de faire ses œuvres par eux, leur donne l'aspiration d'être membres, et d'agir comme membres, — *sicut baculus in manu senis*, ou plutôt *sicut membrum in corpore Christi*.

Auteur et consommateur de nos bons désirs comme du reste, c'est lui qui a fait, et l'obéissance parfaite pour les chrétiens, et les chrétiens pour l'obéissance parfaite, afin que, lui en nous et nous en lui, nous puissions tout en celui qui nous fait forts.

Autres justifications de l'obéissance.

L'obéissance étant une attitude essentielle à la vie chrétienne, se justifie par sa convenance avec tous les aspects de la vie chrétienne.

S'il est vrai de dire que la vie chrétienne parfaite est *un holocauste*, l'obéissance totale se justifiera par le sacrifice complet qu'elle constitue. L'obéissant ne garde rien pour lui: il donne avec sa volonté tous ses actes, et, avec tous ses actes, tous ses biens; il devient parfaitement chrétien en se livrant tout entier au Christ.

Et si la vie chrétienne — comme c'est d'ailleurs l'essentiel du sacrifice —, est *une consécration*, on peut dire à la gloire de l'obéissance, que celle-ci est la consécration totale : elle vide entièrement l'homme de lui-même pour le remplir de la volonté divine.

Et si la vie chrétienne, venant du Calvaire et de la mort du Christ, est *une mortification*, on peut dire qu'elle requiert l'obéissance totale pour son maximum d'intensité. Par l'obéissance, en effet, l'homme se prive de son bien le plus

cher, et nul effort, nulle victoire sur soi-même n'est plus pleine que cette abnégation du vouloir.

Mais la mortification, comme il est trop évident, ne peut être, en aucune vie, qu'un aspect secondaire, parce que transitoire. La mortification chrétienne — et la vie chrétienne — est, avant tout, *une vivification*. Et cette vivification, elle aussi, pour atteindre son sommet, demande l'obéissance. L'obéissance, en effet, n'est pas une cessation de vouloir, mais une incorporation de notre vouloir dans l'œuvre et dans le vouloir du Christ. Qui obéit, ne perd pas sa volonté, il la retrouve, mais dans le Christ, animée d'énergies nouvelles, appuyée sur l'Inébranlable, poussée par l'Irrésistible.

La vie chrétienne, consiste, avant tout, *à recevoir*. Son acte le plus caractéristique — son sacrement — est la sainte Communion. La Communion est notre aliment surnaturel sacramentel, et sans lui notre vie surnaturelle viendrait vite à défaillir. Comme notre vie en général, notre volonté, dans l'ordre surnaturel, a besoin de nourriture, et sa nourriture est, comme fut celle du Christ, de faire la volonté du Père, *meus cibus est ut faciam voluntatem Patris*, d'obéir. L'obéissance perpétuelle est, de façon mystique, non sacramentelle, notre pain quotidien. Par elle, sous le couvert d'actions ordinaires, mais commandées au nom du Christ, la volonté même de Dieu s'empare de plus en plus de la nôtre, et nous transforme à son image de jour en jour, par l'Esprit du Seigneur.

Le christianisme, disons-le encore, fut annoncé par les anges de la Nativité, comme *une Paix*, la paix du Christ descendant ici-bas. A ce point de vue encore, l'obéissance totale est parfaitement chrétienne. Rien n'exprime la paix du Sauveur comme les cloîtres où l'on obéit. Obéir est pacifiant; obéir enlève les troubles et les hésitations du vouloir, obéir donne la sereine assurance qu'on veut avec Dieu, et qu'on ne sera donc jamais confondu.

Mais, il faut l'assurer énergiquement pour conclure ces justifications, la paix du Christ, la paix de l'obéissance, n'a rien d'un assoupissement ni d'un renoncement à vouloir. On caricature la vie religieuse en la représentant comme un doux nirvana, où règne d'avance la tranquillité silencieuse des cimetières. Ce n'est pas en dormant que le Christ a obéi à son Père, ce n'est pas en s'abstenant qu'on s'unit à la volonté du Sauveur, la volonté salvifique universelle. La vie chrétienne est *activité;* elle est ardente, généreuse, âprement soucieuse du salut de ses frères, et de la gloire de Dieu.

L'obéissance est la perfection de la vie chrétienne, parce qu'elle est le comble de l'activité, puisqu'elle est la communion à l'opération de Dieu et du Christ. C'est elle qui doit faire les missionnaires et les petites sœurs des pauvres; c'est elle qui attache, à leur vie de charité et de peine, les religieux, soldats de Jésus-Christ.

Conséquences.

Obéir, c'est donc aimer; obéir, c'est donc s'unir; obéir, c'est donc se réaliser pleinement; obéir, c'est donc agir. L'attitude, on le voit, est complexe et riche en sa simplicité. Il est bon d'en examiner quelques aspects, pour mieux la comprendre.

Obéir, c'est vouloir plus fort que sa propre volonté, parce que c'est vouloir avec Dieu. Si les hommes, quand ils se sentent les coudes, deviennent hardis, que sera-ce du vouloir, quand il se rendra compte que Dieu même est sa lumière et sa force? Il veut, et Dieu veut avec lui et en lui. Que peut la création entière pour arrêter le Créateur? On peut aller avec entrain : le ciel et la terre passent et reculent, mais pas Dieu. L'intrépidité, la joie au travail, la confiance vont de soi, quand on coopère avec le Dieu tout-puissant. Aussi les vrais obéissants ne sont pas de petits timides, malléables et déformables à merci, mais des encombrants et des décidés.

François Xavier, un type d'obéissant, est l'image parfaite de ces conquérants que rien ne déconcerte, et qui vont à travers la terre comme va le soc de la charrue.

Obéir n'est pas accepter passivement des ordres, mais faire siennes des indications de conduite. La chose doit être exprimée clairement, parce qu'elle est une caractéristique de la véritable obéissance. Obéir, c'est, essentiellement, unir son activité volontaire à l'activité de Dieu et du Christ, indiquée par des intermédiaires humains. Obéir, c'est donc agir ; aussi bien, pourrait-on communier à l'Acte Pur dans l'inertie? Le vrai obéissant ne reçoit pas les ordres avec indifférence, mais avec amour ; parce qu'il aime et qu'il cherche, avec ardeur, la volonté de Dieu. Et ce n'est pas seulement chaque ordre séparément, c'est l'ensemble même des ordres, c'est la direction générale des activités chrétiennes qui l'intéresse : aux choses de notre Père, nous devons être tout entiers. Cela veut dire qu'on ne peut pas, si on veut bien obéir, n'avoir cure de l'opportunité des commandements qu'on reçoit, ni ne pas s'occuper des directives d'ensemble, — laissant cela aux supérieurs. Tout en nous, spontanéité, intelligence, esprit pratique, tout doit être sanctifié, et utilisé dans la coopération à l'œuvre du Christ, et dans l'obéissance. Par obéissance, il faut donc éclairer les supérieurs ; par esprit d'obéissance encore, il faut avertir, réclamer même, quand des ordres apparemment malavisés sont donnés. Ce n'est pas pour rien que l'Église a établi des recours, et que les règles des Instituts religieux prévoient des représentations à faire par les inférieurs. Ce ne sont pas là concessions à l'humaine faiblesse, c'est le respect dont les œuvres de Dieu ne se départissent pas envers la nature humaine. Dieu nous veut tout entiers, il ne commence pas par mutiler, mais par purifier. Dieu nous veut comme actifs, il nous demande donc de déployer nous-mêmes et toute entière notre initiative à son service, et en dépendance de sa grâce.

Nos recours, nos demandes, nos réclamations mêmes sont une partie de la coopération qu'il nous demande et un élément de l'obéissance. On peut donc, on doit donc les faire, et se débattre parfois contre un ordre, mais en esprit de soumission, et dans le désir aussi pur que possible de voir s'accomplir la volonté de Dieu. Une obéissance qui ne réagit pas peut être signe de froideur au service de Dieu, et la perfection peut exiger qu'on ne laisse pas aux supérieurs l'avant-dernier mot.

Mais le dernier mot, toujours, doit être à l'obéissance. Car le fondement dernier de l'obéissance est la confiance dans le Christ qui assiste son Église, et cet acte de foi ne peut être confondu. Sauf péché, et les représentations qui s'imposent ayant été faites, mieux vaut, en tous les cas, obéir. Et il faut obéir sans arrière-pensée et sans regret consenti, faisant taire les récriminations intérieures. Dieu a parlé, il doit avoir le dernier mot.

C'est une question de principe, non de personne. Les supérieurs ne sont, ni infaillibles, ni inspirés, ni même, nécessairement du moins, très intelligents ni très vertueux. Saint Ignace, qui se connaissait en obéissance, envisage sans difficulté, et avec une sérénité parfaite, le cas d'un supérieur tout à fait en dessous de sa tâche. Il conclut que rien n'est changé par là à l'obéissance, — pas plus, pour prendre une comparaison d'ailleurs imparfaite, que la Présence réelle n'est diminuée par la mauvaise qualité de la farine utilisée pour les hosties.

Il peut donc se faire, et il se fait, que des ordres de supérieurs envisagés selon la saine prudence humaine, soient nuisibles à la perfection de l'inférieur, ou au bien de l'apostolat. Ces erreurs peuvent être totalement excusables, car tout homme peut se tromper, et un bon supérieur plus que tout autre, car, prenant plus souvent des décisions, il court par là même, et par devoir, plus de risques de méprises. Les erreurs peuvent être aussi coupables, soit dans le

supérieur même, soit dans les supérieurs majeurs qui ont mis en place un incapable. Dans ce cas, et en proportion de l'importance des intérêts en jeu et de l'évidence de l'erreur, le devoir des inférieurs est d'avertir en haut lieu, et de faire tout leur possible pour amener une meilleure direction. Mais une fois toutes les représentations faites, il n'y a plus qu'à obéir, et de tout cœur. Ce n'est ni aux supérieurs ni aux hommes qu'on s'est engagé à obéir, mais au Christ. Le moment est venu de témoigner qu'on tient parole, et qu'on croit en Dieu. Le Seigneur est assez puissant et assez sage pour faire tourner tout à notre plus grand bien. Tel est le grand principe et la définitive vérité sur l'obéissance : on s'est livré à la conduite du Christ, de la façon qu'il approuve. Inutile d'en savoir davantage : lui ne nous manquera pas, et dans la proportion de notre foi et de notre amour, il saura bien faire qu'on n'en arrive pas à l'aimer moins, pour avoir voulu, sur ses indications, l'aimer plus.

C'est le dernier mot, le plus beau, de l'obéissance. Pour qui obéit vraiment, cherchant sincèrement la volonté du Christ en tout — il n'y a plus que la volonté du Christ. Ses efforts, ses représentations même, sa soumission, tout cela est union à la volonté du Sauveur qui sauve le monde ; et obéir est une exaltation : le Christ nous met avec lui.

Obéir, dans le Christ, est une fierté. Si l'obéissance religieuse ne faisait intervenir que des considérations humaines, elle deviendrait vite platitude et arrogance, à la fois du côté des inférieurs et du côté des supérieurs. Mais, quand on songe à Celui auquel seul on obéit, on voit que l'obéissance est acte de culte, et qu'il ne s'explique qu'en une présence. Entre les supérieurs et les inférieurs, au moment de l'obéissance, surgit en quelque sorte, tout d'un coup, pour la foi, Jésus-Christ. C'est lui qui parle par le supérieur, c'est lui qui s'insère dans la volonté de l'inférieur ; tous deux peuvent donc se considérer l'un l'autre avec la

même vénération, dans le Seigneur : ils sont nivelés, chacun de leur manière, dans le même amour du Christ, qui, par des hommes se communique aux hommes, pour les rendre tous semblables à lui.

Ainsi, dans les fidèles, dans le Corps du Christ, se poursuit mystiquement l'Incarnation.

L'Incarnation s'est faite, en Marie, pour nous, à une parole d'obéissance : *Fiat mihi secundum verbum tuum.* Et le Verbe s'est fait chair.

L'Incarnation se prolonge en nous, par Marie et par l'Église, de la même manière : par l'obéissance. Le rôle de l'humanité est d'accepter, de coopérer; il est d'unir son action à la volonté de Dieu et à l'œuvre de Dieu, à la grâce et aux sacrements.

Pater noster, fiat voluntas tua. La prière du Seigneur, celle qui exprime authentiquement l'attitude des enfants d'adoption est la prière de l'obéissance. Et l'obéissance, ainsi que continue la prière, fait que la terre devient comme le ciel, et que la volonté de Dieu s'engage dans la nôtre. Ainsi recevons-nous notre pain quotidien; ainsi se nourrit et se développe en nous la vie divine : qui fait la volonté de Dieu demeure en l'éternité, et qui observe les commandements reçoit en lui les Personnes divines, qui viennent faire en lui leur habitation.

Fiat. La parole de l'obéissance est celle de l'Annonciation et de l'Incarnation, celle de l'Agonie et de la Rédemption, celle de la Vie surnaturelle et de la Filiation adoptive.

Eh bien! *fiat,* que la volonté de Dieu se fasse.

Mais, répétons-le une dernière fois, ce fiat n'est pas un simple abandon passif à la volonté de Dieu. « Que la volonté de Dieu soit faite », oui, ... et que je la fasse. La volonté de Dieu est d'être aimé et servi de tout notre cœur, de toute

notre âme et de toutes nos forces. Il veut toute notre volonté sans réclamations ni larcins, sans atténuation ni affaiblissement. Pour la diviniser tout entière, il la veut toute entière, avec toute la fraîcheur de son initiative, avec toute la tension de son effort, avec toute la dureté de sa persévérance. On n'obéit bien, qu'en voulant fort.

Dieu ne supprime rien, que le mal. L'obéissance qu'il demande n'est pas une restriction de vouloir. Au contraire, plus l'obéissance est parfaite, plus elle intensifie les ardeurs, car elle nous demande de vouloir infiniment en quelque sorte, en nous permettant de vouloir avec l'infini.

É. MERSCH, S. I.

Le Cœur Eucharistique

Nos dévotions catholiques, pour être solides, doivent s'épanouir sur le dogme même ; elles doivent en être l'écho affectif dans nos puissances sensibles et émotives, il est à souhaiter qu'elles en soient le prolongement dynamique dans l'action et la pratique religieuses, prière, culte extérieur et intérieur, choix des mobiles délibérés de l'action. Il y a pour elles un intérêt de premier ordre à ne pas rester imprécises dans leur contour essentiel ou ambiguës dans leur vocabulaire pieux. Une dévotion ne sera vraiment éclairée, elle n'échappera parfaitement au danger de déformation, de superstition même, que dans la mesure où elle se rend un compte net de l'objet formel de ses pratiques, puisque c'est cette connaissance seule qui permet de la distinguer de ses voisines ou de ses parentes.

Une des dévotions aujourd'hui heureusement acclimatées, populaires même, dans l'Église catholique est celle au *Cœur Eucharistique* de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Elle

fut approuvée par quatre Papes, elle a des confréries nombreuses et son archiconfrérie qui, à ce qu'on dit, comptent des millions de membres, elle a, dans les fils de saint Alphonse, les plus zélés des apôtres et les plus actifs des propagateurs, elle a, depuis novembre 1921, sa fête liturgique et sa messe propres, elle dispose même à l'heure actuelle d'un organe de presse, d'une « Revue mensuelle » aux fins de propagande parmi les fidèles et le clergé. C'est assez dire que notre intention ne saurait être ici de contester les titres ou de mettre en doute la légitimité d'une dévotion dont le Saint-Siège encourage la pratique et, à diverses reprises, approuva la véritable notion.

Notre ambition serait plutôt de contribuer, par cette note modeste, à dégager cette « dévotion si salutaire » d'une équivoque qui, fréquemment, en embarrasse la notion dans l'esprit des fidèles et détourne l'élan de leur piété vers un objet, digne s'il en fût de leur amour, mais qui n'est pas, sauf erreur de notre part, l'objet véritable, l'objet authentique de la dévotion au Cœur Eucharistique. Sur cet objet interrogez dix fidèles ; sur les dix, neuf au moins, obéissant à la suggestion directe du complexe verbal « Cœur Eucharistique » vous répondront que leur intention est d'honorer le cœur de Notre-Seigneur *dans la sainte hostie,* son cœur dans son *état eucharistique*, bref, son cœur « *sacramentel* ». Quoi de plus naturel ? Ils prennent le cœur au sens littéral, dès lors l'adjectif joue son rôle propre : il qualifie, il différencie le substantif, et le cœur est appelé — au sens logique du terme — à l'état, à la condition eucharistique. C'était bien ce mode de représentation qui commandait les conceptions pieuses de l'auteur, — une femme selon toute vraisemblance, — de la première prière au Cœur Eucharistique. Elle débute par l'invocation que voici : Cœur Eucharistique de Jésus, *doux compagnon de notre exil,* je vous adore. Évidemment, le Cœur « compagnon de notre

exil » désigne et ne peut désigner que le Cœur sacramentel ; lui seul est à tout instant contemporain de notre exil. Une prière indulgenciée par Pie IX, le 29 février 1868 souhaite louange, adoration, etc., au Cœur Eucharistique « *dans tous les tabernacles du monde* » jusqu'à la consommation des siècles. Le Cœur présent dans tous les tabernacles du monde, c'est le Cœur sacramentel. Il faut croire que la suggestion des mots tient parfois de la tyrannie, puisque « l'amende honorable au Cœur Eucharistique de Jésus » enrichie par Léon XIII de 200 jours d'indulgence (6 février 1899) débute dans les termes très réalistes que voici : Cœur Eucharistique de mon Dieu, *qui respirez et palpitez sous le voile des saintes espèces*, je vous adore.

Or, ce n'est pas au cœur *physique* de Notre-Seigneur *qu'il est actuellement présent dans le Sacrement* que nou renvoie la dévotion au Cœur Eucharistique ; c'est au Cœu spirituel, dont le cœur physique, en lui-même et indéper damment de son état sacramentel, est le symbole naturel e l'emblème iconographique approuvé par l'Église. La dévotion au Cœur Eucharistique est avant tout une dévotion à l'amour incommensurable du Sauveur pour la pauvre humanité ; elle envisage très spécialement cet amour « dans l'acte suprême de charité qui a porté le cœur très aimant du Sauveur à instituer l'adorable sacrement de l'Eucharistie pour demeurer avec nous jusqu'à la fin des siècles ». Ainsi s'exprimait l'illustre théologien et pape Léon XIII dans une note sur la dévotion, selon toute vraisemblance rédigée par lui-même et, sur son ordre, insérée dans la « *Raccoltà* » de 1898. L'amour créé et incréé du Dieu-Homme pour nous, principe de tous les mystères de Jésus, cet amour dont son cœur de chair n'est que le symbole est donc considéré ici dans une de ses particularisations ; on serait en droit de soutenir que le Cœur Eucharistique n'est qu'un Cœur de Jésus « spécialisé » ; c'est l'amour de ce Cœur en tant qu'il nous fit

don de l'Eucharistie, c'est l'amour se donnant lui-même, tout de même que le « Cœur agonisant » est cet amour encore mais pâtissant, mais foulé sous le pressoir brutal des iniquités humaines dans le mystère de Gethsémani.

Ainsi entendue, loin d'être nouvelle, la dévotion au Cœur Eucharistique se rattache étroitement à la dévotion au Verbe Incarné et à l'Eucharistie; elle a même le précieux mérite de signifier directement le lien de cause à effet qui relie la seconde à la première. Ne perdons pas de vue du reste que le Sauveur lui-même, dans ses communications à la voyante de Paray avait mis en rapport la dévotion à son Cœur avec les deux mystères de l'Eucharistie et de la Passion. La communion réparatrice et l'heure sainte ne sont-elles pas des exercices de piété relevant en propre de la dévotion au Sacré-Cœur? On comprend dès lors l'insistance que mit le Siège Apostolique à déclarer « *que le culte du Cœur Eucharistique de Jésus ne diffère pas en substance du culte que l'Église rend déjà au Sacré-Cœur* » (*Raccoltà*. 1898). On comprend que le Pape Léon XIII, dont on ne contestera certes pas la bienveillance envers la dévotion, ait, dans le bref même qui élève au rang d'archiconfrérie la confrérie romaine de ce titre, inséré les précisions que voici : « rien ne nous est plus doux que de donner... un siège (1) digne d'elle à cette association de fidèles, qui, *tout en ayant envers le Sacré-Cœur une dévotion ne différant en rien de la dévotion de l'Église*, s'appliquent à rendre un culte d'amour, de reconnaissance, de vénération et d'hommages à cet acte de dilection suprême en vertu duquel notre divin Rédempteur *prodiguant toutes les richesses de son cœur*, institua l'adorable sacrement de l'Eucharistie pour demeurer avec nous jusqu'à la consommation des siècles ».

Si l'histoire de la dévotion au Cœur Eucharistique est

(1) Le Pape désignait comme siège de la nouvelle Archiconfrérie l'Église pontificale de Saint-Joachim confiée par lui aux RR. PP. Rédemptoristes.

intéressante, c'est précisément parce qu'elle laisse reconnaître très nettement une action logique, cohérente et suivie, du Saint-Siège pour maintenir la dévotion hors des sentiers tentants de la nouveauté, sur la grande voie romaine, si je puis ainsi dire, des sécurités dogmatiques. Ce légitime souci est avoué sans détours dans la lettre-réponse du Cardinal Merry del Val (3 avril 1915) au Cardinal Amette, Archevêque de Paris qui avait consulté Rome sur le sens de deux décrets prohibitifs de la Congrégation des Rites (28 mars et 15 juillet 1914). A la question : « Le titre (liturgique) du Cœur Eucharistique conserve-t-il malgré les nouveaux décrets le sens qui lui est donné dans la *Raccoltà* de 1898 et dans le bref de Léon XIII du 16 février 1903? » il était répondu affirmativement mais au sens des décrets pour ce qui concernait les emblèmes et la partie liturgique. « Toutefois, ajoutait le Cardinal, la dévotion elle-même envers le Cœur Eucharistique doit être considérée comme approuvée *dans le sens de la déclaration insérée dans la dernière édition de la Raccoltà* ». Ainsi, Rome, tout en rassurant les amis de la dévotion, se montrait en même temps soucieuse d'éclairer leur piété. Sur le sens même de la dévotion, la lettre apportait les lumières dogmatiques les plus explicites : on rappelait que dans les leçons du Bréviaire Romain pour la fête du Sacré-Cœur, ce Cœur était déjà présenté comme *le symbole... de la charité du Christ instituant le Sacrement de son corps et de son sang*, comme mémorial de sa mort; on signalait le lien liturgique si étroit entre la Fête-Dieu et la fête du Sacré-Cœur; *l'une semble vraiment n'être que la conséquence et le complément de l'autre* (1). Pour cette raison, l'Église n'avait cessé de déclarer « que le culte envers le Cœur de Jésus dans l'Eucharistie *n'était pas plus parfait que le culte de l'Eucharistie, ni distinct du culte du Cœur de Jésus* ».

(1) Ce rapport était insinué par la date même assignée à la fête nouvelle dans l'année liturgique : le jeudi après l'octave de la Fête-Dieu.

Dans ce sens, loin d'avoir été désapprouvée, la dévotion avait été à plusieurs reprises, positivement approuvée. Manifestement, on tenait à maintenir la dévotion dans la voie sûre où l'avait engagée la note de la *Raccoltà;* par Cœur Eucharistique, il faut entendre l'amour du Verbe Incarné nous donnant l'Eucharistie. Si le complexe verbal « Cœur Eucharistique » paraît pour la première fois vers 1854, l'idée qu'il doit suggérer était exprimée, avec toute la clarté désirable, dans la belle prière : *Ecco fin dove è giunta*, indulgenciée par Pie VII le 9 février 1818; or, cette prière présente l'Eucharistie comme le don de l'excessive charité du Cœur de Jésus pour nous; elle n'est qu'une élévation touchante sur un sens traditionnel du verset de saint Jean : Cum dilexisset suos, *in finem* dilexit eos...

Concluons donc que la dévotion au Cœur Eucharistique *s'adresse à* l'amour du Sauveur pour nous. Si elle ne visait pas une manifestation *spéciale* de cet amour, elle coïnciderait purement et simplement avec la dévotion au Sacré-Cœur; elle y est contenue comme le bienfait spécial est contenu dans le principe universellement bienfaisant d'où dérivent *tous* les bienfaits; ce principe, c'est l'amour; le Cœur Eucharistique n'est pas autre chose que l'amour rédempteur, mais inventeur, auteur et donateur du Sacrement traditionnellement appelé le « Sacrement d'amour ». C'est ce qu'insinue habilement la prière du P. Lepidi, un théologien des plus distingués, prière à dire devant ce Sacrement exposé : *O Cœur Eucharistique, ô amour souverain du Seigneur Jésus* qui avez institué l'auguste Sacrement pour demeurer ici-bas au milieu de nous, etc.

L'amour du Sauveur pour nous, voilà le cœur directement visé par la dévotion, ce cœur, c'est le cœur spirituel, nous dirions volontiers : c'est ce cœur-là qui est posé « *in recto* » par la dévotion; l'Eucharistie, c'est comme la forme dont il nous paraît investi. C'est une erreur, selon nous, de croire

que le cœur *Sacramentel* du Sauveur soit directement interpellé par les diverses invocations ou prières au Cœur Eucharistique. Ce cœur-là, comme toute la sainte humanité du Sauveur dont il fait partie, est *l'effet*, le présent d'amour du Cœur Eucharistique; il n'est pas distinct de l'Eucharistie en tant que *réalité*. Dans l'Eucharistie, le chef divin du Sauveur qui fut blessé par les épines, — car actuellement tout le corps du Sauveur est glorieux, — son épaule contusionnée par la Croix, ses pieds et ses mains percés par les clous sont tout juste aussi adorables que son cœur et pour les mêmes raisons. Si dans l'Eucharistie même, une raison vous porte à distinguer le cœur et à vous arrêter à lui en particulier, ce ne peut être que pour des convictions a priori touchant le rôle physiologique de cet organe ou pour la raison banale mais solide que le cœur passe pour le symbole de l'amour. Or, qui ne voit que ces raisons n'ont rien de spécifiquement eucharistique? Le cœur glorieux du Sauveur, tel qu'il bat dans sa poitrine là-haut dans le ciel, où Jean pourrait, aujourd'hui comme à la cène, en compter au besoin les amoureux battements, ce cœur-là, qui ne diffère du Cœur Sacramentel que par le mode de présence spatial, est aussi bien le symbole de l'amour de Jésus pour nous que le cœur enchaîné aux saintes espèces; ou plutôt celui-ci n'est lui-même un tel symbole que parce que le cœur l'est par lui-même, abstraction faite des états divers où il se trouve.

Du reste, à prendre symboliquement le cœur sacramentel lui-même, on retourne, à vrai dire, au Cœur Eucharistique, c'est-à-dire à l'amour du Sauveur prodigue de lui-même jusqu'à l'Eucharistie, au cœur Eucharistique condamnant pour l'amour de nous, le cœur physique, le cœur de chair à l'état sacramentel. Il y aurait, selon nous, un avantage sérieux, au point de vue de la netteté des idées qui devraient sous-tendre les diverses pratiques de la dévotion, à insister auprès des fidèles sur la distinction entre le Cœur Eucharis-

tique et le Cœur Sacramentel. Il faut craindre en effet que le Cœur Eucharistique, chez les plus simples surtout, ne passe pour meilleur, plus excellent, plus parfait que le Sacré-Cœur et la dévotion au Cœur Eucharistique pour une forme sublimée et quintessenciée de la dévotion au Sacré-Cœur.

Donnez-nous, fait dire au fidèle le P. Lepidi dans la prière déjà citée, donnez-nous la dévotion, la révérence nécessaire, pour recevoir dignement *le don de votre Cœur Eucharistique, ce don de votre amour final.* Mais la dévotion ne s'exprime pas toujours avec cette circonspection et cette rigueur dogmatique; il nous serait aisé de le montrer, si toute intention de polémique n'était pas a priori exclue pour nous par la nature même de l'objet dont il est traité ici. La dévotion au Cœur Eucharistique est de nature à mériter le suffrage bienveillant, l'appui enthousiaste de tout ami du Sauveur qui en a saisi avec justesse la véritable essence. N'est-ce pas un esprit aussi large et aussi éclairé que le pape Léon XIII qui disait : L'amour que Notre-Seigneur nous a témoigné en instituant la Sainte Eucharistie est assez grand pour mériter une dévotion spéciale et la dévotion qui reconnaît cet amour ne peut être que légitime.

Légitime, la dévotion le sera, tant que sous son nom on ne cherchera pas à glisser entre le culte du Sacré-Cœur et celui de l'Eucharistie, le culte d'un cœur qui devrait à celle-ci d'être plus excellent que celui-là et qui, par là même, en serait distinct. Nous croyons même qu'il faut carrément subordonner le culte du Cœur Eucharistique au culte de l'Eucharistie. Cela nous paraît résulter du décret de la Congrégation des Rites (9 Nov. 1921) qui institue la fête nouvelle en approuvant son office propre et sa messe spéciale (*A. A. S.*, t. XIII, p. 545; *N. R. Th.*, t. XLIX (1922) p. 100); il y est dit que la seconde fin de la dévotion, *alter finis*, est de promouvoir parmi les fidèles la pratique de la Communion fréquente. Si l'Eucharistie est l'effet, « la con-

séquence et le complément » de l'amour que nous honorons sous le nom de Sacré-Cœur, elle est *fin* par rapport à la dévotion au Cœur Eucharistique ; celle-ci est *moyen* par rapport à la dévotion pratique à l'Eucharistie. Ainsi, entre les deux dévotions, un double lien subsiste, celui de cause à effet et celui de moyen à fin. Loin d'être le doublet médiocre et raffiné avec quoi on serait à première vue tenté de la confondre, la dévotion au Cœur Eucharistique n'est que la dévotion au Sacré-Cœur sous le signe rayonnant de l'Eucharistie ; c'est le Sacré-Cœur rompant le pain et bénissant le Calice, les deux éléments inséparables du Sacrifice de l'Alliance Nouvelle. La dévotion au Cœur Eucharistique montre l'hostie sortant du Cœur même du Prêtre éternel. Elle ne subsiste et n'a de rôle propre que parce qu'elle met l'accent sur le lien qui unit ces deux grands objets de notre pieuse vénération.

Nous serions donc d'avis de ne pas faire mention, dans les prédications et dans les traités de dévotion sur cette matière, du Cœur sacramentel ; cette notion, étrangère à la véritable essence de la dévotion, contribue à lui donner quelque chose de flottant et d'indécis qui oblige l'orateur ou l'écrivain à des distinctions multiples à seule fin de prévenir de regrettables malentendus. Hélas ! ces malentendus sont quelquefois éloquemment propagés et mis à profit au détriment de la notion exacte de la dévotion. Un orateur du Congrès Eucharistique International d'Angers (1901) s'est écrié, sans provoquer de protestations : « A Paray-le-Monial, Jésus-Christ découvrait sa poitrine à une pauvre religieuse et lui disait : Regarde, voilà le Cœur qui a tant aimé les hommes. Maintenant, c'est notre confrérie (du Cœur Eucharistique) qui, *déchirant pour ainsi dire les saintes espèces, nous montre le divin Cœur caché dans l'hostie* et nous dit : Regarde, voilà le Cœur qui aime tant les hommes. » Le P. Tesnière, au Congrès Eucharistique international de Lourdes (1899), dans

un discours très applaudi, après avoir admis que la dévotion a pour *objet spécial de religion* « cet acte d'amour par lequel le Sauveur institua l'Eucharistie et y demeure avec nous jusqu'à la fin » se laissait entraîner à ajouter aussitôt : « Puis, *le Cœur Eucharistique dit le lieu où se trouve réellement présent et vivant, actuellement brûlant d'amour pour les hommes, c'est-à-dire en l'Eucharistie, le Cœur de Jésus ;* n'est-ce pas une raison suffisante pour légitimer ce nom nouveau d'une chose si ancienne ? » Et il terminait par cette tirade plus nombreuse que théologique : « L'Eucharistie et le Sacré-Cœur ! Le Sacré-Cœur qui vit en l'Eucharistie, l'Eucharistie qui vit par le Sacré-Cœur ! Le Sacré-Cœur qui ne vient à nous *que* par l'Eucharistie, *l'Eucharistie qui ne vaut pour nous que par le Sacré-Cœur*, parce qu'il fait d'elle le Christ toujours vivant, le Christ toujours aimant au milieu de nous ! » Si pareilles effusions de dévotion sont capables d'échauffer les cœurs, elles sont moins aptes à donner des idées justes aux esprits.

Il y a bien plus de pondération et de rigueur dogmatique dans ces paroles du P. X. Kécheur, C. SS. R. empruntées au rapport sur la dévotion Eucharistique lu au XVIII^e^ Congrès Eucharistique International de Metz en 1907 : « Voilà pourquoi nous ajoutons au Cœur de Jésus l'épithète : Eucharistique. Nous n'entendons *point* par là (ce qui est vrai d'ailleurs) le Cœur de Jésus résidant substantiellement dans l'Eucharistie, ce que plusieurs appellent le Cœur Sacramentel *mais bien le cœur de Jésus nous donnant l'Eucharistie, le don par excellence*, en vertu duquel Jésus est notre prisonnier au tabernacle, notre victime sur l'autel, la nourriture et le pain de nos âmes jusqu'à la Consommation des siècles. » Deux ans plus tard, il est vrai, au XX^e^ Congrès Eucharistique, celui de Cologne, le même rapporteur se montrait un peu moins ferme dans l'affirmation de l'objet formel précis de la dévotion, car tout en maintenant que le Cœur Sacramentel y est

étranger, il faisait cette concession : « Oui, il *faut* considérer le Cœur de Jésus réellement présent dans l'Eucharistie ; *cela ne suffit pas.* Le côté vraiment *essentiel* de cette dévotion, le *vrai* sens du mot : Eucharistique, *c'est le Cœur de Jésus nous donnant l'Eucharistie.* » Parce que nous souscrivons à cette dernière formule, la vraie, la seule qui nous paraît conforme aux directions doctrinales constantes du siège apostolique, nous dirions : le culte du Cœur Sacramentel relève du culte de l'Eucharistie, il ne relève pas de la dévotion au Cœur Eucharistique. L'Amour qui nous *donne* l'Eucharistie ne saurait être, au sens formel du déterminant, l'objet donné lui-même, pris comme tout ou comme partie ; en d'autres termes : le Cœur Eucharistique, celui qui donne l'Eucharistie n'est certainement pas le Cœur Sacramentel ; ce Cœur-là est le cœur donné. Le Cœur Sacramentel n'est pas *le* Cœur Eucharistique et le Cœur Eucharistique, formellement, n'est pas sacramentel ; nous ajoutons bien volontiers : sauf meilleur avis, car dans une matière qui intéresse la précision et la rigueur doctrinales d'une très noble dévotion catholique nous sommes prêts à toute heure à nous laisser instruire ou corriger par des maîtres mieux informés ou plus pénétrants que nous.

FRANÇOIS JANSEN, S. I.

L'Épiscopat indigène

Nous avons eu l'immense joie et le grand honneur ici, à Louvain, de recevoir les nouveaux évêques chinois. Ceux qui n'ont pas été les témoins de cet accueil enthousiaste et si profondément catholique ne pourront que malaisément s'en faire une idée. Il faut avoir assisté à la réception officielle de l'Université, le 21 Décembre, dans le grand théâtre de l'Alhambra ; il faut avoir vu ces milliers de mains saluant les

nouveaux pasteurs de la Chine, entendu cette formidable clameur de notre jeunesse étudiante et surtout avoir reçu les confidences de nos vieux chrétiens pour comprendre que le voyage des évêques chinois dans nos pays fut une grâce insigne. De l'Annam on écrivait récemment : « En rédigeant ses deux Encycliques sur les missions, Rome a, il faut le reconnaître, composé le meilleur traité d'apologétique pour les pays d'Extrême-Orient (1) ». En ajoutant les actes aux paroles, Rome a, de plus, rendu à nos Occidentaux le sens de l'Église universelle et leur a enseigné cette fierté catholique, en face de laquelle l'orgueil nationaliste et le patriotisme cocardier font de plus en plus pauvre figure. N'est-ce pas le calendrier de l'Exposition missionnaire vaticane qui arborait intrépidement cette petite devise : « Aimer son pays, c'est humain ; aimer le monde entier, c'est divin » ? Il était grand temps, après la guerre fratricide et les dissensions haineuses qui nous tuent, de donner au monde cette belle leçon de foi et de charité, et de renouveler au XX^e^ siècle, pour tous nos croyants, l'antique vision de Joppé.

La joie des catholiques, en recevant la bénédiction des évêques chinois, c'est de savoir, c'est de voir de leurs yeux que notre Mère la Sainte Église est maintenant établie solidement à l'autre bout de l'immense continent et qu'elle a, devant elle, des perspectives illimitées de progrès. C'est une joie très pure, et donc très pénétrante ; et elle nous est rendue aisée en Belgique parce que nous n'avons en Chine aucune influence nationale à soutenir, aucune puissance rivale à supplanter, pas même un protectorat à exercer.

Il est juste d'ajouter que, pour tous ceux qui ont pu causer familièrement avec les nouveaux évêques chinois, la parfaite dignité de leur attitude, leur bonté si douce et si prévenante, leur piété insigne, leur tendre dévotion à la Sainte Église et

(1) La Croix, Vendredi 17 Déc. 1926. Lettre d'Indo-Chine, par Pierre Ngay.

au Saint-Siège, et leur zèle apostolique à la fois si clairvoyant et si efficace, ont rehaussé encore dans les esprits l'estime de la fonction épiscopale. Ce qui nous a frappés surtout, c'est l'humilité affectueuse et la cordialité de ces pasteurs; c'est aussi le souci très élevé qui les hante de la « foi à propager activement » dans les territoires confiés à leurs soins. On nous a si souvent répété que l'orgueil des Asiatiques était incurable, et qu'ils portaient en eux des âmes ingrates !

Dans le fameux journal d'André Ly, prêtre chinois ordonné en 1725 et qui mourut en 1774, âgé de 82 ou 83 ans, nous lisons à ce sujet un épisode intéressant. Expulsés du Setchouen par la persécution, les missionnaires se trouvaient réunis à Macao, au moment où le Cardinal de Tournon y résidait également. André Ly, longtemps après, écrit à un jeune Chinois, découragé des obstacles que l'on dresse devant lui pendant ses années d'étude au séminaire et désireux de quitter la société des Missions Étrangères pour se faire dominicain. Ly raconte les difficultés qu'il a éprouvées lui-même et les expériences qu'il a faites à Macao, lors de l'expulsion du Setchouen. « Tu auras une idée des obstacles que le Légat et notre Père, M. de la Baluère, ont dû surmonter pour nous faire ordonner, si tu réfléchis à ce que je vais dire. Le Légat, par autorité apostolique, voulait ouvrir les ordres sacrés aux Chinois. Il avait remarqué qu'à cette époque nous (c'est-à-dire lui-même et un autre chinois nommé Tang) étions capables de lire et d'écrire en latin et même de le bredouiller un peu. Il convoqua donc tous les missionnaires qui se trouvaient à Macao, de tous les pays et de toutes les congrégations religieuses, il leur fit part de son projet de nous conférer les ordres mineurs, et leur demanda leur avis. Tous, d'une seule voix, d'un seul mouvement, immédiatement s'y opposèrent. Et tous encore donnèrent comme motif de leur opposition que « les Chinois sont orgueilleux, inconstants, ingrats et par conséquent indignes des ordres

sacrés ». M. de la Baluère plaida seul la cause des Chinois devant le Légat. En Europe, dit-il, on trouve beaucoup de gens atteints de vices semblables, et personne ne s'avisera cependant de les attribuer à tous les Européens. Pendant deux cents ans la Gaule n'a pas eu de clercs indigènes, parce que les Romains savaient le caractère gaulois adonné au jeu, à la débauche et à la chasse; et malgré tout, depuis mille ans, toute l'Église de France a ses ministres à elle et n'a plus besoin d'aucun étranger. Ces raisons et d'autres très solides ébranlèrent le Légat, et en dépit de l'opposition de tous les missionnaires présents, il nous donna très volontiers la tonsure, en 1709 ».

André Ly conclut prudemment : « Voilà quelle fut l'origine du sacerdoce chinois. Quand tu auras lu tout ceci attentivement, je te laisse le soin d'en tirer les leçons qu'il faut (1) ».

On peut discuter les détails historiques que M. de la Baluère apporte au sujet de l'évangélisation des Gaules, et chicaner, avec raison, sur les dates ; mais le fait demeure incontestable. L'opposition à tout sacerdoce chinois était irréductible en 1709 à Macao; comme elle l'avait été cent ans plus tôt, comme elle l'était lorsque le P. Philippe Couplet, S. I., revenu en 1680 pour plaider en Europe la cause de la Chine, estimait que ces opposants « ne méritaient pas même une réponse » tant leurs préjugés étaient odieux. « Nec responso quidem dignos arbitror » (2).

Qu'on veuille bien remarquer qu'il ne s'agissait pas d'une question d'opportunité. Les adversaires du clergé chinois ne disaient pas qu'il n'était pas encore assez instruit, ni qu'il manquerait d'autorité sur ses compatriotes, ni que les longues

(1) *Journal d'André Ly, prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique*, 1746-1763. Texte latin. Introduction par André Launay, de la Société des Missions étrangères. Paris, Picard, 1906, p. 221. — (2) *Acta Sanctorum.* Propylaeum Maii. Paralipomena, p. 128.

études cléricales ne s'accommodaient pas des faibles santés asiatiques... C'est plus tard, au XIXe et au XXe siècle, qu'on inventera ces nouveaux motifs. Brutalement, sans réticence, le préjugé anti-chinois s'exprime dans l'avis des gens de Macao. C'est, en tant que Chinois et en raison des vices de sa race, que l'indigène est écarté. On ne le juge pas même digne de la tonsure. La Chine ne produit personne qui soit capable de faire un bon prêtre : *ad munus sacerdotale non satis idoneos homines gignit*. Le P. Couplet s'indigne de ce préjugé offensant et si peu chrétien. Est-ce que vraiment, demande-t-il, l'Église a appliqué ces règles sévères aux Maronites, aux Coptes, aux Slavons, aux Arméniens, aux Syriens, tous beaucoup moins civilisés que les Chinois (1)? Est-ce que parmi les Crétois, qu'il déclarait « toujours menteurs, mauvaises bêtes, et ventres paresseux », saint Paul n'a pas trouvé des sujets dignes du sacerdoce et de l'épiscopat? Ce mépris pour la Chine, les missionnaires qui la connaissent, ne le partagent pas. Ils estiment grandement la nation chinoise, si cultivée, mais il leur faut d'abord en avoir étudié la langue et les mœurs (2).

Nous n'examinons pas, pour l'instant, si ce préjugé anti-chinois était coupable ou non. C'est une question de morale qui deviendrait bien vite odieuse et que trop souvent on substitue à la question purement missiologique. Il ne s'agit pas de savoir s'il y a eu un « péché des missionnaires ». Quel est l'impertinent qui s'avisera d'accuser la conscience de ses frères? Mais on a le droit de constater, sans ternir aucune réputation de vertu, qu'il y a eu, de la part de nombreux Européens travaillant à la conversion de l'Orient, une redoutable erreur d'appréciation sur les qualités du peuple qu'ils évangélisaient. De très bonne foi, ils l'ont cru méprisable, et

(1) *Acta Sanctorum. Loc. cit.* — (2) *Ibid.* « Aliter profecto de Sinis iudicant, qui cum gente cultissima usum aliquem habuerunt, linguae morumque notitiam vel modicam adepti ».

ils l'ont méprisé. Dès lors il était évident que l'idée d'un clergé indigène, et surtout d'un épiscopat indigène, ne pouvait leur paraître que bizarre et néfaste, et qu'ils en reculaient d'instinct la réalisation dans des lointains apocalyptiques.

Les traces de ce mépris sont indéniables. Une théologie un peu trop courte ou nettement erronée imposait parfois au missionnaire, comme une conclusion pieuse, la condamnation globale et absolue de toute la morale des païens. L'idolâtrie était considérée surtout comme un châtiment divin, comme une marque de réprobation, comme un crime qui, à lui seul, privait l'homme de tout droit à la liberté et justifiait la mise en esclavage de peuples entiers. Sans doute les Portugais ne purent tenter la conquête militaire de la Chine, comme les Espagnols l'avaient réussie en Amérique, mais les doctrines étaient les mêmes, et chacun sait que pour trouver une base juridique et morale à l'asservissement des Indiens, les adversaires de Las Casas, et Sepulvéda à leur tête, invoquaient tranquillement l'idolâtrie des indigènes (1). Au XVIII[e] siècle la théologie janséniste maintenait encore en Europe un bon nombre de positions. Les thèses sur « les infidèles dont tous les actes sont des péchés », et les interprétations outrancières des formules augustiniennes sur « les vertus des philosophes qui sont toutes des vices », sur la « foi qui est le premier acte vertueux », sur l'impossibilité de faire une œuvre de bien sans la charité, sur les deux amours, mauvais ou surnaturel, auxquels on obéit nécessairement; toute cette doctrine, qui ne laissait aucune place à l'honnêteté païenne, devait vicier et viciait effectivement l'optique de certains missionnaires.

Enfin le mépris étant presque toujours contagieux, il arrivait que, par crainte d'être eux-mêmes disgraciés, les religieux européens fermaient leurs rangs à ces indigènes que la

(1) *Ioannis Genesii Sepulvedae opera omnia.* Coloniae, 1602. Apologia pro libro de iustis belli causis, p. 428.

population civile blanche exécrait. Le 15 Décembre 1675, un Théatin, le P. Gallo écrivait aux Supérieurs de Rome « qu'il lui était impossible de recevoir à l'habit de l'Ordre aucun indigène, même brahme. Ils sont ignorants et orgueilleux et ne savent pas le latin ; mais de plus les Portugais les haïssent au suprême degré, ils ne leur permettent jamais de s'asseoir en leur présence, même quand ces indigènes sont prêtres. Dès lors quelle honte serait-ce pour notre Institut si un Théatin n'était pas jugé digne de s'asseoir, mais devait rester debout, devant un simple laïc, bien assis ! » (1) Sans doute il s'agit ici d'un Hindou, mais de Goa à Macao les Européens restaient les mêmes et les préjugés voyageaient avec les flottes.

Au XIX^e^ siècle cette malheureuse optique s'était-elle modifiée ? Hélas ! il faut bien dire que non. Ici encore la théologie des écoles d'Europe est au moins aussi responsable du mal que l'orgueil colonial et le nationalisme militaire.

Le fidéisme, le traditionalisme lui-même, avaient inculqué à de nombreux esprits catholiques qu'en dehors de la foi la raison ne pouvait rien. Ni théodicée, ni morale sans révélation. Pour mieux humilier cette « raison orgueilleuse » on la déclarait incapable par elle-même de concevoir une règle des mœurs ou de connaître Dieu. Dès lors il fallait ne voir chez les païens qu'aberration, orgueil, folie et méchanceté, quitte à déclarer que tous ces vices disparaissaient, ou à peu près, chez les néophytes. Qu'on ne crie pas à l'exagération. Voici les extraits de lettres écrites aux Conseils centraux de la Propagation de la Foi par les missionnaires vers 1860 !

« L'immoralité des Chinois, à toutes les époques, prouve, aussi clair que le jour, que la raison sans la révélation, la civilisation sans la foi, ne peuvent rien contre les égarements de l'esprit et la corruption du cœur.... Les pagodes sont des

(1) *Istoria delle missioni dei chierici regolari Teatini*... del P. D. Bartolomeo Ferro, t. 2. Roma, 1705, p. 340.

écoles de vice, comme les dieux qu'on y adore ont été des maîtres d'iniquité. Fo est mort misérable, et rongé par un ulcère, après avoir abandonné sa mère âgée, sa femme, son fils et dissipé son patrimoine en menant une vie vagabonde. Kouanyn a été brûlée vive par son père, dans le temple de Pé-tsio-se avec 500 bonzes, complices de ses désordres..... Qu'attendre d'un peuple adorateur de semblables divinités? Qu'est-ce que la Chine sinon une immense caverne de voleurs, un vaste foyer de désordres, surtout depuis l'introduction de l'opium..... La Chine paraît belle de loin, mais comme elle est repoussante de près! Les Chinois sont bien changés, si toutefois ils ont été meilleurs. Les vices et les désordres qui ont précédé les nouvelles dynasties... les cruautés et les massacres qui les ont inaugurées, prouvent qu'il y a toujours eu parmi cette nation païenne, de grandes iniquités souvent punies par de grandes calamités. Peut-on en effet attendre autre chose d'un peuple qui a constamment méconnu le vrai Dieu..... Les Chinois sont arrivés aux dernières limites de ce que peut un cœur qui cherche à satisfaire tous ses mauvais penchants... Avec tous leurs vices les Chinois sont souverainement orgueilleux... Mais, il faut reconnaître qu'autant les idolâtres sont méchants et dépravés, autant nos chrétiens sont bons; tant l'Évangile a de puissance pour changer le cœur de l'homme, quelque corrompu qu'il soit.... etc... etc... » (1).

Dans cette diatribe injurieuse on pourrait relever les grosses erreurs d'interprétation sur l'histoire du bouddhisme, et les énormités prêtées à la légende de Kouanyn; mais ce qui nous intéresse ici, c'est la mentalité, l'optique spéciale du missionnaire. Personne ne met en doute la sincérité de son zèle. Toutefois on peut trouver qu'il y a quelque chose de miraculeux dans le fait qu'un pareil préjugé anti-chinois

(1) Cité dans le *Dictionnaire des Missions catholiques*, DE MIGNE, 1864, vol. 2, col. 379-382.

n'ait pas empêché tout net le progrès catholique en Extrême-Orient. Il est bien clair qu'avec une idée aussi méprisante du peuple chinois pris en bloc, toutes les méthodes d'apostolat devaient être paralysées. Et si nous avons choisi les extraits ci-dessus qu'on veuille bien croire que ce n'est pas en raison de leur violence exceptionnelle. C'était sur ce ton — admis par les lecteurs d'Europe — que s'exprimaient dans les *Annales de la Propagation de la Foi* un bon nombre d'excellents apôtres. On pourrait composer un florilège étonnant, rien qu'en cueillant de ci de là leurs appréciations.

Il faut ajouter que, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, l'expansion coloniale européenne prend une forme de plus en plus agressive et qu'avant le réveil du Japon il est de mode de parler, dans la presse de chez nous, de la décadence asiatique, de la corruption chinoise, de l'abâtardissement des jaunes et de leur incurable orgueil.

Le fameux régime des traités accentue encore à l'égard de la Chine l'arrogance européenne. De bons juges ont estimé que ces traités, avec leurs clauses en faveur des missions, avaient été un obstacle plus qu'un avantage dans l'œuvre de la conversion. « Même pour la sécurité des missionnaires on n'a rien gagné au régime des traités (1) ». Nous n'avons pas à trancher ce débat, mais l'auteur que nous citons semble bien dans le vrai lorsqu'il ajoute : « Ce que la Chine repousse dans le christianisme, c'est l'envahissement de l'Europe... Le jour où la Chine intelligente sera persuadée qu'on peut être à la fois Chinois et chrétien ; le jour surtout où elle verra à la tête de l'Église, en Chine, un clergé indigène, le christianisme obtiendra droit de cité dans ce

(1) LOUVET, *Les Missions catholiques au XIXe siècle*. Desclée, p. 216. Et l'auteur montre que pendant 40 ans, avant les fameux traités, il n'y eut que trois missionnaires mis à mort ; tandis que, depuis 1844 et 1860, il y en eut plus de vingt... Et ceci s'écrivait avant l'épisode des Boxeurs.

grand empire de 400 millions d'âmes, dont la conversion entraînerait celle de l'Extrême-Orient » (1).

Le dogme de la supériorité européenne, l'excellence absolue de la « culture gréco-latine », autant de causes involontaires d'aveuglement! Comme nous ignorons presque tout de l'Asie, comme sa philosophie, son art, son histoire, sa littérature sont absentes de tous nos programmes scolaires, l'Européen, reprenant pour son compte l'erreur des vieux lettrés chinois, avait fini par se persuader que tout ce qui n'était pas de chez lui était nécessairement de qualité inférieure. Avec une entière bonne foi, dans la première décade du XXe siècle, on expliquait le faible rendement de l'apostolat en Asie par les tares essentielles de l'esprit, du caractère, de la culture asiatique. Quand l'Hindou fait de la philosophie, on l'appelle subtilité, argutie, panthéisme et contradiction et on déclare qu'il est réfractaire à la logique grecque et impénétrable à la clarté latine. Quand le Chinois ne fait pas de philosophie, on dit qu'il a l'esprit superficiel et la pensée matérialiste et qu'il ne comprendra jamais, comme il faut, la théologie! Et pourtant nous savons aujourd'hui quel prodigieux trésor de réflexion et de finesse renferme la philosophie de l'Inde et de la Chine. Ceux qui ne peuvent consulter les ouvrages de première main n'ont qu'à lire *l'Indian Philosophy* de Kadhakrishna; la *Prebuddhistic Philosophy*, de Barua; *l'History of Indian Philosophy* de Das Gupta, pour ne citer que trois auteurs hindous, ayant écrit dans ces dernières années sur la philosophie de leur pays, ou encore le livre d'Herbert Giles, *Chuang Tzu, mystic, moralist and social reformer*, dont la seconde édition vient de paraître et qui peut ouvrir une lucarne sur les richesses de la pensée chinoise.

Les anciens missionnaires connaissaient cette richesse et

(1) *Ibid.*, p. 215.

l'avaient appréciée. Le P. Trigault, après Ricci; le P. de Magaillans, le P. Couplet, et même au milieu du XVIIIe siècle le P. Amiot et les autres jésuites de Pékin ont écrit, sur la Chine, des pages qui nous consolent de bien des injures déversées depuis lors sur ce grand peuple.

Le P. Trigault voulait faire voir par des études sur les philosophes chinois « combien les esprits de ces peuples sont capables de recevoir la foi chrétienne, vu qu'ils ont si pertinemment disputé des bonnes mœurs » (1).

Le P. Gabriel de Magaillans les trouvait « consommés dans la philosophie morale » (2) et ajoutait : « Ils ont l'esprit si vif et si bien tourné qu'ils entendent aisément, dans les livres que nos Pères ont composés, les plus subtiles et les plus difficiles questions de Mathématique, de Philosophie et de Théologie. On aura peut-être peine à le croire ; mais je puis assurer qu'il n'y a rien de plus certain, puisque j'ai connu quelques lettrés chrétiens, et même des Gentils qui entendaient d'eux-mêmes, comme on le voyait par leurs discours, les questions de Dieu et de la Trinité, qu'ils avaient lues dans la première partie de saint Thomas, traduite par le P. Buglio... Ils ont tant de facilité à composer qu'il y a peu de licenciés et de docteurs qui ne publient du moins un ou deux ouvrages. » Les grands « *Mémoires des Chinois* » publiés en 16 volumes par les Jésuites de Pékin au XVIIIe siècle sont un monument d'érudition, et un témoignage de sympathie profonde et d'admiration pour la Chine.

Il reste cependant que malgré toute l'admiration des anciens missionnaires et à cause de la suspicion méprisante dans laquelle versaient beaucoup de missionnaires du siècle dernier, la cause de l'épiscopat chinois n'avait guère avancé, car on peut à peine parler d'un épiscopat chinois au

(1) *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine.* Lille, 1617. Préface au lecteur. In fine. — (2) *Nouvelle Relation de la Chine.* Paris, 1688, ch. 5, p. 108-109.

sujet de la consécration tardive et des difficultés de tout genre de l'excellent vieillard qu'était Gregorio Lopez (mort en 1697).

Aujourd'hui le Saint-Siège, par un acte d'admirable énergie, a d'un seul coup suscité l'épiscopat chinois en Chine. On a écrit que cette fois le Souverain Pontife voulait « faire l'expérience en grand ». Il nous semble que cette phrase est malheureuse et trahit une conception erronée du rôle de la Papauté dans le gouvernement spirituel de l'Église et de l'appui que tous les catholiques doivent prêter aux actes solennels de l'autorité suprême. Le Saint-Esprit ne fait pas des « expériences », pas même « en grand ». Il ne doit pas sonder le gué ni reconnaître les positions, ni tâter le terrain, ni s'assurer des lignes de retraite. Et le successeur de saint Pierre a en main cette clef qui ouvre et qui ferme souverainement. *Claudis et nemo aperit; aperis et nemo claudit.* Ce n'est pas d'une expérience qu'il s'agit et nous n'avons plus le droit d'attendre passivement le résultat. Après l'Encyclique *Rerum Ecclesiae* avec ses considérants doctrinaux, il est clair que la création des évêques chinois n'est pas une simple mesure d'administration ecclésiastique. C'est une époque de l'histoire de Chine qui se clôt; c'est l'Église d'Extrême-Orient parvenue à sa majorité et notre devoir, à nous catholiques, où que nous soyons, c'est de conformer en tout notre attitude intérieure et extérieure à cette situation nouvelle. Il faut donc d'abord se réjouir grandement; il faut croire et dire que les difficultés d'exécution seront vaincues; il ne faut pas insister complaisamment sur ces difficultés ni prêcher, avec le vocabulaire de la prudence et de la sagesse, la politique d'atermoiement ou de ralentissement que le pape a nettement condamnée. Il faut surtout faire un crédit illimité à la grâce divine, qui a travaillé et qui travaille encore le peuple chinois, et espérer de tout cœur que l'Église de Chine sera plus belle, plus grande, plus dévouée, plus aimante que

notre Église d'Europe. Les réserves hautaines, les silences sceptiques, les points d'interrogation et les prophéties pessimistes sont des formes subtiles ou grossières de désobéissance intérieure.

Il est remarquable que, depuis environ vingt ans, le Saint-Siège ait pris un certain nombre de décisions très hardies, qui, chaque fois, ont paru téméraires et maladroites à une foule de catholiques « prudents ». Nous nous souvenons encore de l'émoi de bons théologiens quand Pie X imposa la communion précoce et recommanda la communion quotidienne. On parlait aussi alors d'une « expérience en grand ». Aujourd'hui il est évident que cette « expérience » n'était autre que le gouvernement du Saint-Esprit, et les effets merveilleux de cette réforme subite ont déjà renouvelé la sève spirituelle de toute une génération.

La condamnation du modernisme ne créait rien sans doute, mais elle faisait éviter à la théologie catholique le terrible désastre, où le protestantisme achève de périr.

Quand Benoît XV exhorta les anciens belligérants à « se réconcilier », la masse des catholiques fit la sourde oreille. Qui donc aujourd'hui oserait dire que ce n'était pas le vrai chemin de la victoire que le Pontife nous montrait! On le laissa se « compromettre tout seul ».

Dans le domaine de la Propagation de la Foi et de l'extension de l'Église, les deux encycliques : *Maximum Illud* de Benoît XV, et *Rerum Ecclesiae* de Pie XI marquent des décisions aussi hardies. C'est bien la fin de l'européanisme missionnaire qu'elles décrètent, mais c'est surtout le catholicisme universel qu'elles inaugurent. Avec l'épiscopat chinois, nous aurons bientôt l'épiscopat hindou. En Indo-Chine on commence à espérer un épiscopat annamite. « On ne saurait cacher non plus que la nomination d'évêques annamites est fortement désirée par la population et que la presse annamite, même païenne, fera le meilleur accueil au

premier évêque annamite. (1) » Non, non, ne cachons pas ces choses ; disons-les bien haut et bien fort, pour que les volontés du Saint Père trouvent devant elles un terrain préparé. Il y a toujours assez de préjugés et d'obstacles sur les routes du progrès spirituel. Supprimer la suffisance européenne et la remplacer par la charité catholique, c'est faire œuvre d'obéissance.

Quand on relit les délibérations du Congrès Pananglican de Juin 1908, on voit que la question de l'épiscopat indigène a été assez longuement débattue (2). Depuis l'essai peu brillant tenté en Nigérie avec le bishop Crowther, l'Église d'Angleterre était devenue prudente. De plus il semblait difficile à une église dont les sièges épiscopaux missionnaires sont presque partout dans de grandes villes, de placer sous la juridiction d'un natif les Anglais habitant ces centres. Avec la « scissiparité » qui afflige toutes les confessions protestantes, on pouvait prévoir que la création d'un « bishop » indigène amènerait la séparation des deux communautés : native et européenne. D'autre part on ne pouvait pas perpétuer le rôle subalterne du personnel indigène, surtout dans des pays comme le Japon, où pratiquement ces derniers avaient en main toute l'administration ecclésiastique. On préconisa la création d'évêques indigènes auxiliaires ; le bishop européen se trouvant ainsi pourvu d'une sorte de coadjuteur. La situation était boiteuse. Elle ne résista pas à l'épreuve. Aujourd'hui en Chine, aux Indes, au Japon, et déjà en Nigérie le long de la côte d'Afrique, l'Église anglicane ne peut plus tenir devant la poussée des revendications d'autonomie spirituelle. Un à un elle perdra infailliblement tous les diocèses qu'elle passera aux indigènes, ceux-ci ne désirant nullement se préoccuper de soumission à Cantorbéry

(1) La Croix, *loc. cit.*, 17 Déc. 1926. — (2) *Pan-anglican Congress. Official Report*, vol. vii, p. 162-178.

et Cantorbéry déclarant qu'il n'a aucune autorité sur eux. L'épiscopat indigène, c'est, pour l'église protestante, l'émiettement et la dispersion. On aurait tort de parler de schisme. Il ne peut pas y avoir de vrai schisme protestant, puisque rien ne doit tenir ensemble.

Chez nous, au contraire, et plus que jamais, c'est le Saint-Siège qui est non seulement le centre, mais la fonction de l'unité suprême de l'Église, et, en manifestant au monde entier la splendeur de l'épiscopat catholique, en lui montrant ce qu'est l'universalisme chrétien et l'ampleur de l'Église, le Saint Père a fait voir aux plus aveugles que l'autorité du pape était la garantie divine de la légitime liberté du bercail. Sans le Pape et son initiative péremptoire, la Chine attendrait longtemps encore ses évêques, et les Chinois le savent bien, eux que nous avons vus pleurer d'attendrissement respectueux, rien qu'en prononçant le nom du Père commun des fidèles.

Pierre CHARLES, S. I.

Note d'ascétisme

L'AMITIÉ CHRÉTIENNE

P. VITTORINO FACHINETTI, O. F. M. SOYEZ AMIS — Saint François d'Assise et l'amitié chrétienne. — Traduit de l'italien par Ph. Mazoyer; 2me édition. Paris, Lethielleux.

Recommanderons-nous cet aimable livre? Ce serait un geste bien tardif et tout à fait superflu. Le succès est acquis, il ne fera que grandir en proportion de la gloire du Poverello. Avec un optimisme entraînant, le P. F. promène son lecteur à travers l'Eden des Fioretti et le presse de devenir, à l'exemple de son séraphique Père, l'ami du genre humain et de toute la création.

Afin de rendre cet appel plus persuasif encore, précisons-le

davantage. Nous pourrons alors marcher à bon escient sur les traces du Modèle vraiment sublime de la parfaite amitié.

Dans sa Lettre-Préface, M. Joergensen semble opposer la doctrine suave de l'auteur aux exagérations « d'une certaine littérature dévote ». Et il désigne ainsi « les auteurs spirituels les plus éminents ». Ces exagérations « qui sont, du reste, dans les paroles plus que dans les faits » consisteraient, selon lui, à demander le détachement absolu de toute créature, à regarder l'amour divin comme exclusif et jaloux... Et ces traits visent nettement l'Imitation de Jésus-Christ.

De telles allusions, — avons-nous tort de le craindre? — sont de nature à créer dans maint esprit une fâcheuse équivoque.

Loin d'être des hyperboles, des outrances de langage, le renoncement absolu, l'abnégation de toute affection créée est la condition essentielle de la dilection du prochain. Faute de saisir ce paradoxe évangélique, l'on risque de se méprendre du tout au tout sur les « amitiés » du Séraphin d'Assise.

Disons tout de suite que le P. F. l'a bien senti (p. 353); il inculque la nécessité d'une parfaite purification, d'une victoire décisive sur les passions, pour légitimer l'extraordinaire conduite de son héros.

Si donc nous nous permettons d'insister sur ces sages avis, c'est afin qu'ils ne puissent échapper aux distraits. A notre époque où, par les procédés les plus spécieux, les plus sournois, la « nature » tente de se réhabiliter et de s'insinuer dans la spiritualité pratique et théorique, il est plus urgent que jamais de mettre en pleine lumière les inexorables exigences de la sainteté.

Nous ne pouvons songer à exposer ici l'unanime tradition des maîtres de la vie spirituelle. En trouvera-t-on un qui n'inculque l'absolue nécessité de mourir au monde et à l'amour-propre, d'être crucifié avec le Christ?

Pour que règne en un cœur pur la parfaite charité, pour

que Dieu soit aimé en toute créature et toute créature en Dieu, le rude labeur ascétique et les mystérieuses épreuves décrites dans la Montée du Carmel et dans la Nuit Obscure, ne sont pas de trop.

Les êtres innombrables, dont les perfections variées devraient nous révéler la gloire de Dieu, nous voilent souvent sa présence adorable, et leurs amabilités empruntées nous détournent de son amour.

C'est parce qu'il est le Poverello, détaché de tout bien terrestre, parce qu'il est le mystique crucifié, le contemplatif illuminé par le Christ, le mortifié en qui revit, pour ainsi dire, l'innocence et l'intégrité originelle, que le Séraphique Père « fraternise avec la nature » et devient le type presque idéal de l'amitié la plus exquise.

On dit souvent que les saints sont plus admirables qu'imitables, et, ce disant, l'on songe d'ordinaire à leurs macérations. Avant de les suivre dans la candide hardiesse de leurs affections, et de pratiquer, par exemple, la théorie des « âmes sœurs », il n'est pas superflu de s'assurer que toutes les garanties sont prises contre la « nature ».

A qui faut-il apprendre que, dans le langage ascétique, ce terme désigne, non l'essence abstraite, mais la réalité telle que l'a faite le péché, avec ses sollicitations de la concupiscence, le dérèglement des passions, les illusions de l'égoïsme?

Aussi le P. F. n'exagère-t-il nullement, lorsqu'il déclare ordinairement dangereuses les amitiés entre personnes de sexe différent.

En terminant, et sans rien retirer des éloges décernés à ce beau et bon livre, il ne sera pas défendu de poser deux questions. D'abord, est-il bien opportun de dilater, jusqu'aux dernières limites de l'élasticité, la notion d'amitié?

Après avoir consacré une première partie de l'ouvrage à préciser la « Théorie », on peut ne pas se croire obligé de s'en tenir à la définition rigoureuse. Mais les relations de

confesseur à pénitent, par exemple, bien qu'elles offrent l'un des cas les plus parfaits de confiante intimité et de charité mutuelle, sont essentiellement en dehors de l'égalité que suppose ou crée l'amitié. Il est de capitale importance, en cet auguste ministère, d'éviter le plus léger soupçon de familiarité. Quand elles deviennent spécialement dévouées, c'est aux rapports de la paternité qu'il faut les comparer.

Autre desideratum. En achevant cet hymne à l'amitié chrétienne, plus d'un lecteur sera surpris, sans doute, de n'avoir rencontré aucun chapitre consacré à un sentiment évangélique au premier chef : l'amour des ennemis. Ceci, bien entendu, ne contredit pas la remarque précédente ; mais, puisqu'on nous présente saint François comme modèle d'une affection s'étendant à toute la nature, même inanimée, nous pouvons attendre au moins une allusion à ce sujet si important, et si actuel. Actuel, disons-nous ; nul n'ignore, en effet, ce que sont à notre époque les antipathies de race, les luttes d'intérêt, les rancunes nationales, sans préjudice des inimitiés personnelles.

En toute hypothèse, la dilection des ennemis éclaire d'un jour nouveau la théorie de l'amitié, comme elle en surélève la pratique. Dans un cœur parfaitement chrétien, les liaisons n'ont rien de restrictif, la sympathie rayonne dans toute sa splendeur, sans contraster avec la moindre hostilité.

Décidément il n'est pas si simple d'imiter les saints. Mais d'avoir soupçonné quelque chose de leur surhumaine bonté, d'avoir été sous le charme de leur intimité, encourage singulièrement à suivre comme eux la voie de la croix, du renoncement absolu, de l'amour exclusif de Dieu. Alors, nous pourrons, comme eux, aimer Dieu en toute créature et toute créature en Dieu, c'est-à-dire être de parfaits amis.

Louis PEETERS, S. I.

Consultation

D. — « Un prêtre a été pendant un mois *vicarius oeconomus* d'une paroisse vacante. N'ayant pas trouvé à la table alphabétique du Code la mention de la messe *pro populo* sous la rubrique *Vicarius oeconomus*, il ne s'est cru obligé à rien. Quelques mois après sa sortie de charge, il s'aperçoit de son erreur. Doit-il suppléer les quatre messes *pro populo* involontairement omises? »

R. — Plus d'un prêtre a pu faire l'expérience qu'a faite notre correspondant : en matière canonique, il est dangereux de s'en remettre aux Tables du Code. Elles sont très bien faites; elles permettent de retrouver rapidement un texte; elles n'ont pas prétendu résumer tout le Code : celui-ci n'est lui-même qu'un résumé concis, d'allure toute technique. Rien de tel que le recours aux canons *et* à un bon *commentaire;* le texte seul ne suffit généralement que si déjà on en connaît l'explication.

Le c. 473, § 1 : « Vicarius oeconomus iisdem iuribus gaudet *iisdemque officiis* adstringitur ac parochus, *in iis quae animarum curam spectant* » est suffisamment clair par lui-même : offrir le Saint Sacrifice pour le troupeau est une des obligations de la charge pastorale, de la *cura animarum*. S'il était resté un doute à ce sujet, il aurait été tranché par la réponse de la Commission d'interprétation du 14 juillet 1922 (1) : le *vicarius oeconomus,* qui gère plusieurs paroisses vacantes, n'est tenu à appliquer qu'une seule messe *pro populo*.

Lorsque le curé a été empêché, sans qu'il y eût de sa faute, de célébrer aux jours marqués, il doit suppléer au plus tôt les messes omises : le Code le dit explicitement pour l'évêque (c. 339, §§ 4 et 6); parlant du curé, il renvoie (c. 466, § 1), pour la portée de ses obligations, à ce qui est dit de l'évêque.

Mais le curé ou le *vicarius oeconomus* déchargé de ses fonc-

(1) *N. R. Th.*, 1923, p. 47.

tions, doit-il encore suppléer les messes *pro populo* omises jadis? Il n'a plus charge d'âmes; et, à défaut de prescriptions positives s'appliquant à son cas, doit-il réparer pour des obligations de justice auxquelles il a manqué sans qu'il y eût de sa faute? — Ce raisonnement serait exact si l'obligation de la messe *pro populo* avait un caractère exclusivement personnel. En réalité, elle est à la fois réelle et personnelle, et c'est le caractère réel qui prévaut. L'Église veut avant tout que ses fidèles jouissent du secours spirituel d'un certain nombre de messes au moins; le curé ou son remplaçant est rendu responsable de cette prestation : qu'il dise les messes lui-même, ou sinon les fasse dire; est-il empêché au jour marqué, qu'il les dise ou fasse dire plus tard; les a-t-il omises, qu'il y supplée. Si l'obligation n'était que personnelle, le curé légitimement empêché, serait excusé; elle est avant tout réelle : il faut donc *que les messes soient dites*, fût-ce plus tard, fût-ce par un autre et en dehors de la paroisse. Dans le cas posé, des messes qui auraient dû être offertes pour une paroisse ne l'ont pas été; elles peuvent l'être encore, et l'ancien *vicarius oeconomus* est tenu de les dire, ou au besoin de les faire dire à ses frais.

John JANSSENS, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Encyclique ***Iniquis afflictisque,*** du 18 nov. 1926, **sur la persécution au Mexique.** (*A. A. S.*, t. XVIII, p. 465).

La persécution qui sévit au Mexique contre l'Église catholique, si elle n'atteint pas en horreur celles des siècles passés, est menée avec une perfidie exceptionnelle. « Quodsi prioribus Ecclesiae aetatibus aliasque deinceps cum christianis atrocius est actum, nusquam tamen nulloque fortasse tempore contigit,

ut, Dei Ecclesiaeque posthabitis violatisque iuribus, per tam meditatas artes additamque, ad arbitrium excusandum, quandam legum speciem, perpauci plurimorum libertatem, nulla civium in cives pietate, nulla habita avitarum laudum ratione, quoquo pacto interceperint. »

Il faut prier et continuer de prier; si nos supplications jusqu'à présent n'ont pu obtenir l'adoucissement de la persécution, c'est peut-être à elles qu'est due l'invincible constance dont témoignent le clergé et le peuple du Mexique.

Les sévices contre le clergé, séculier et régulier, les violences contre les objets et les lieux du culte, l'expulsion de trois Délégués Apostoliques, ne sont pas encore ce qu'il y a de plus grave.

« Atque primum de lege illa videamus, quam, anno MDCCCCXVII latam, Foederatarum Mexici Civitatum *Constitutionem Politicam* vocant. Ad rem nostram quod attinet, discidio reipublicae ab Ecclesia sancito, nulla huic iura, veluti capite deminutae, iam constant, nulla comparari in posterum queunt; fitque magistratibus potestas suae in cultu disciplinaque Ecclesiae externa interponendae auctoritatis. Sacrorum administri ceteris, quotquot liberales operosasque profitentur artes, exaequantur, eo quidem discrimine, ut ii non modo Mexicani ortu esse debeant et certum excedere numerum nequeant, quem singularum Civitatum legumlatores definierint, sed etiam politicis civilibusque iuribus, sceleratorum instar aut insanorum hominum, priventur. Huc accedit, quod, cum civibus decem coniunctim, magistratui significare iubeantur, se aut alicuius templi possessionem iniisse aut alio translatos esse. Religiosa vota emitti, Ordines Sodalitatesque religiosas in Mexico esse non licet. Cultum publicum, nisi intra aedes sacras et sub gubernatorum vigilantia, exercere nefas; templa ipsa nationi attribuuntur propria; quo in genere episcopales et canonicales aedes, Seminaria, religiosae domus, hospitia et instituta omnia, quae beneficentiae consulunt, ab Ecclesia abiudicantur. Neque enim haec cuiusquam rei dominium obtinet; quaecumque vero bona eo tempore, cum lex lata est, possidebat, eadem nationi attributa sunt, data cuivis actione ad denuntiandum quicquid Ecclesia per alios

habere videbatur : cui quidem actioni fulciendae meram praesumptionem favere ea lege cavetur. Sacrorum administri nihil capere testamento queunt, nisi a genere proximis relictum sibi sit. Nulla Ecclesiae agnoscitur in christianorum matrimonium potestas, quod propterea tum dumtaxat est validum, cum iure civili validum exsistit. Libera quidem docendi facultas, hisce tamen condicionibus, ut sacerdotibus et religiosis sodalibus ludos tradendis litterarum initiis aperire et moderari ne liceat, utque puerilis institutio, in privatis quoque ludis, omnino religione vacet. Statutum item est, quae Ecclesia ediderit de peracto in scholis suis studiorum curriculo testimonia, ea quidem inania publice habitum iri. »

Les évêques du Mexique ont réclamé avec calme et fermeté contre ces mesures; rien n'y a fait. « Lege enim a reipublicae Praeside postridie calendas Iulias hoc anno promulgata, iam tum Ecclesiae in iis regionibus paene nihil superest ac relinquitur libertatis; ministerii sacri exercitatio adeo praepeditur, ut, quasi quoddam capitale facinus, poenis severissimis plectatur. »

L'exécution de ces lois est urgée dans un esprit vraiment sectaire; à la persécution légale vient s'ajouter une campagne de presse, de calomnies : on interdit en même temps aux catholiques d élever la voix pour se défendre. « At Nos, conscientiâ permoti apostolici muneris, Venerabiles Fratres, clamabimus; et quae hinc adversariorum fuerit impotentia ac libido, quae illinc episcoporum, sacerdotum, religiosarum familiarum, laicorum heroica virtus atque constantia, a communi Patre catholicus orbis audiat universus. »

Le Pape continue : « Exteri sacerdotes vel religiosi viri eiiciuntur; conlegia pueris puellisve christiane instituendis idcirco obserantur quia aut aliquod habeant inditum religiosum nomen aut aliquam imaginem statuamve sacram possideant; haud aliter occlusa Seminaria satis multa, scholae, nosocomia, coenobia, aedesque templis continentes. In Civitatibus seu Statibus paene singulis circumscriptus definitusque, ad ministerium sacrum obeundum, quam minimus sacerdotum numerus, qui illud tamen obire nequeunt nisi apud magistratum inscripti sint ab

ipsove veniam impetrarint. Alicubi ministerio perfungendo tales condiciones sunt positae, quae, si res adeo luctuosa non ageretur, risum moverent : ut sacerdotes, exempli causa, certum quendam habeant aetatis annum; ut matrimonio, quod vocant, civili coniuncti sint; ut, nisi profluenti aqua, ne baptizent. In quodam Statu seu Foederata Civitate decretum, intra eius Civitatis fines non plures, quam unum, episcopos esse; quamobrem duos sacrorum Antistites e dioecesibus suis exsulatum abiisse novimus. Rerum vero condicione compulsi, nonnulli alii e sede honoris sui episcopi discedere; alii ad iudices deferri; complures comprehendi; ceteri in eo esse ut comprehendantur. Ab Mexicanis autem omnibus, qui aut puerorum iuvenumve institutioni aut aliis publicis vacarent officiis, quaesitum, facerentne cum reipublicae Praeside, bellumne catholicae religioni illatum laudarent; coacti iidem, ne ab officio submoverentur, una cum militibus et opificibus, pompam quandam participare, ab eo Foedere *socialistico* indictam, quod Regionale Operarium Mexicanum vocant : quae quidem pompa, per Mexicum ceterasque urbes uno eodemque die instituta et post impias ad populum contiones dimissa, eo spectavit, ut, Ecclesiâ contumeliis oneratâ, eiusdem Praesidis actio atque opera clamore plausuque coeuntium probaretur. Neque hic inimicorum arbitrium et crudelitas constitit. Viri et mulieres, qui religionis Ecclesiaeque causam vel viva voce vel scidis commentariolisve diribitis tuerentur, in ius vocati sunt in custodiamque traditi : item ad carceres deducti, senibus vel lectica vectis, integri canonicorum ordines; sacerdotes aliique e populo in compitis viarum, in foris plateisque, e regione aedium sacrarum, immisericorditer caesi sunt. »

La deuxième partie de l'Encyclique expose quelle a été l'attitude des évêques et des catholiques dans ces conjonctures. Le gouvernement ayant rejeté tous les recours, les évêques ont dû s'en tenir au seul moyen qui leur restât; ne pouvant, en conscience, accepter la loi, ils ont interdit le culte dans toutes les églises, et organisé ainsi la résistance passive. Les prêtres se sont montrés d'une constance admirable, le pape les propose

en exemple au monde entier « quia digni sunt »; sur quatre mille prêtres, on n'a eu à déplorer qu'une ou deux défections. Réduits à la pauvreté, ils restent serrés autour de leurs évêques, mettant tout leur zèle à promouvoir autour d'eux la vie religieuse; plusieurs ont subi vaillamment la prison et la mort. En ces derniers temps, des prêtres ont été arrachés à l'autel à l'intérieur même des maisons particulières, l'Eucharistie a été honteusement violée.

Les fidèles enfin ne prétendent pas se laisser faire par la poignée de sectaires audacieux qui les domine; leurs différentes Associations se distinguent dans la lutte pour la liberté. Hommes et femmes sont incarcérés; de tout jeunes gens ont été martyrisés le chapelet à la main, acclamant le Christ-Roi; des jeunes filles emprisonnées ont été maltraitées de manière indigne, et la nouvelle en a été répandue à dessein pour terroriser les autres.

Et le Pape conclut : personne au monde ne pourrait dire quand ces souffrances prendront fin; nous savons seulement que « portae inferi non praevalebunt ».

« Quodsi ii omnes, quotquot, qua late Mexicana respublica patet, in fratres civesque suos saeviunt, nullo de crimine, nisi de servatis Dei legibus, reos, patriae suae res gestas, mente a praeiudicatis opinionibus vacua, attente recolerent et considerarent, facere quidem non possent, quin agnoscerent ac faterentur, quicquid in patria ipsa sua est civilis cultus atque humanitatis, quicquid boni, quicquid pulchri, ab Ecclesia esse sine ulla dubitatione profectum. Nemo enim ignorat, ordinata primum ibidem christianorum consortione, sacerdotes et religiosos praesertim viros, qui in praesenti tam ingrate tamque acerbe habentur atque exagitantur, etsi magnis praepediti difficultatibus, quas hinc coloni nimia auri cupiditate abrepti, illinc feri adhuc indigenae struerent ac facesserent, summo tamen labore effecisse, ut cum divini cultus splendor catholicaeque fidei beneficia, tum caritatis opera atque instituta, tum denique ludi et scholae incolis ad litteras, ad sacras profanasque disciplinas, ad liberales operosasque artes excolendis, in tanta illa terrarum amplitudine abundarent. »

Prions donc la Vierge de la Guadeloupe, patronne du Mexique, d'intercéder pour son peuple!

Modifications dans l'organisation ecclésiastique de la Grèce (Brefs des 10, 16 et 18 mars 1926, *A. A. S.*, 1926, p. 481).

La Grèce, on le sait, dépend encore toute entière de la S. C. de la Propagande, sauf la juridiction de la S. C. des Églises orientales sur les fidèles de rite grec. Les catholiques sont peu nombreux dans le royaume : la législation civile s'est toujours opposée à l'œuvre de la réunion des orthodoxes. Presque tous sont de rite latin; en Thrace et Macédoine, il existe des groupements de rite grec. Depuis l'expulsion en masse de la population grecque de Turquie, les catholiques de rite grec sont établis également à Athènes.

Quelle était jusqu'à présent l'organisation de la hiérarchie catholique en Grèce? Une grande partie du territoire ne relevait d'aucun évêché : Grégoire XVI l'avait rattachée directement à la juridiction d'un Délégué apostolique de Grèce. Huit diocèses se partageaient le reste du royaume; l'archevêque d'Athènes remplissait en même temps les fonctions de Délégué apostolique.

Trois brefs du mois de mars viennent de modifier cette organisation. Le Péloponèse et l'île de Cythère, relevant jusqu'à présent de la Délégation, sont rattachés à l'archidiocèse d'Athènes. La Thessalie et les îles adjacentes (Thasos, Lemnos, Samothrace et Bozdaba, l'ancienne Tenedos) sont également enlevées au Délégué, et constitueront avec la Macédoine et la Thrace grecques, le nouveau vicariat apostolique de Salonique (l'ancienne Thessalonique). Ces deux dernières régions appartenaient encore au vicariat apostolique de Constantinople. L'Épire, qui ressortissait encore à l'archevêché de Durazzo (Albanie; l'ancien Dyrrachium) a été attribuée à l'archevêché de Corfou. Tous les territoires du royaume de Grèce relèvent donc dorénavant d'Ordinaires résidant dans le pays.

En règle générale, Rome s'efforce d'adapter les divisions ecclésiastiques aux situations de fait, politiques ou ethniques

d'habitude elle attend, semble-t-il, que les circonstances aient suffisamment garanti la stabilité des traités internationaux et des modifications de frontières.

En application de ce même principe, un territoire devenu yougo-slave, la ville et la région de Monastir, qui relevait encore, lui aussi, du vicariat de Constantinople, fera partie désormais de l'évêché de Skoplie (Uskub, Yougoslavie).

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Mise à l'Index d'ouvrages de M. Ch. Maurras et du journal « L'Action française » (Décrets du 29 janvier 1914 et du 29 décembre 1926, *A. A. S.*, XVIII, 1926, p. 529).

Le numéro de la Revue était achevé et mis sous presse, lorsque nous arrive (14 janvier), trop tard pour l'insérer et en préparer le commentaire, le fascicule des *Acta* contenant la mise à l'Index de « *L'Action française* » et de plusieurs ouvrages de M. Ch. MAURRAS. Nous nous contenterons de donner ici un bref résumé du décret avec quelques indications pratiques, réservant au mois prochain la publication des principaux documents de l'affaire et leur commentaire canonique et moral plus développé.

S. S. Pie XI promulgue le décret émané de la Congrégation de l'Index le 29 janvier 1914, et proscrit par là les ouvrages suivants de M. Ch. MAURRAS: *Le Chemin de Paradis*, *Anthinéa*, *Les Amants de Venise*, *Trois idées politiques*, *l'Avenir de l'Intelligence*, *la Politique religieuse*, *Si le coup de force est possible* (1); en outre, l'ancien périodique *L'Action française, Revue bimensuelle*. Par décret du 29 décembre 1926, le Pape met également à l'Index le quotidien *L'Action française*. Voilà en deux mots le dispositif de la condamnation.

(1) Le décret du Saint-Office, publié sous une forme insolite, demande à être lu très attentivement. Le contexte du document et sa structure toute entière montrent que, contrairement à certaines informations parues dans la presse, les deux derniers ouvrages mentionnés sont eux aussi à l'Index.

A quelle date le décret est-il entré en vigueur? Au 31 décembre, jour de la promulgation aux *Acta*. Il n'admet pas de *vacatio*.

C'est le premier exemple que nous ayons d'un journal quotidien *nommément* mis à l'Index. Certains doutes pratiques ont surgi sur la portée de la défense. Dans une question qui agite à ce point les esprits et met les consciences devant des alternatives douloureuses, le moraliste ne peut omettre cependant d'énoncer les obligations certaines, et, malgré la peine qu'il peut faire à des âmes sincères, de dire toute la vérité. Nous ne pourrons qu'indiquer ici les réponses, le manque de temps et d'espace nous obligeant à remettre à plus tard de les développer et de les justifier.

Le journal est-il mis à l'Index pour l'avenir seulement ou aussi pour le passé? Pour le passé, il l'est à tout le moins depuis qu'il a adopté son attitude d'insubordination envers le Saint-Siège, et commencé à miner les fondements du respect et de l'obéissance que les catholiques doivent au Vicaire du Christ.

Quelle est la gravité de la faute que l'on commettrait en passant outre à la défense? Violer la proscription du Saint-Office sera toujours une faute, et cette faute est grave de sa nature; elle admet cependant légèreté de matière. Précisons quelque peu.

Rester abonné au journal ou s'y abonner, le mettre en vente, le lire habituellement, constituerait de soi une faute grave.

Quant à la lecture d'un numéro isolé : remarquons tout d'abord qu'un chrétien ne se croira pas autorisé à passer outre du fait qu'il n'y aurait que faute vénielle; la vérité catholique est intransigeante sur ce point. Mais il y a ici une distinction importante à faire. En principe, lire en passant *un* numéro d'un journal à l'Index, n'est pas *de soi* et nécessairement un péché mortel; il n'y a pas nécessairement matière grave. Dans les circonstances actuelles cependant, la lecture même d'un seul numéro pourra facilement devenir grave, et cela à un double titre : à raison de la gravité accidentelle de la matière; à raison du scandale donné. — A raison de la gravité de la matière : un seul numéro, un article peut constituer un danger grave, au point de vue religieux et moral, pour la généralité des

lecteurs laïques. Tel article, paru dans les jours qui suivirent les condamnations plus solennelles, peut suffire à lui seul à ébranler chez un laïque, chez les jeunes surtout, les principes mêmes de l'obéissance. La lecture de cet article, de ce numéro est interdite *à tous, sub gravi,* même à ceux pour lesquels subjectivement le danger n'existe pas (1). Par ailleurs, un numéro qui, pour la généralité des lecteurs, serait moins dangereux mais pourrait être pernicieux aux plus jeunes, à ceux qui déjà seraient ébranlés, leur reste plus gravement défendu à eux, *ex lege naturae.* — A raison du scandale : les circonstances actuelles font que l'*achat* ou la lecture du journal en public constituent facilement un scandale grave ; pareil acte prend les allures d'une manifestation d'insubordination, de mépris réel pour les défenses de la plus haute autorité dans l'Église. Et l'exemple d'hommes en vue surtout incite les plus jeunes à lire des choses très dommageables pour leurs mentalités peu formées.

Enfin, qu'il s'agisse d'abonnement ou d'achat au numéro, aux considérations qui précèdent, s'en ajoute une dernière, très sérieuse elle aussi. Les dirigeants de *L'Action française,* s'ils constataient, comme on l'a prétendu, que leur nombre d'abonnés ne diminue pas, que le nombre des acheteurs augmente au lieu de diminuer, se sentiraient approuvés, soutenus, encouragés dans leur désobéissance. Appuyer sciemment une désobéissance grave, c'est une faute grave de coopération *formelle* : les félicitations, les dons envoyés au journal, les témoignages d'adhésion de tout genre seraient gravement coupables. Prendre la défense de la publication condamnée, en taxant d'injustice, d'abus de pouvoir, les proscriptions intervenues, le serait tout autant. L'achat au numéro, inspiré par la simple curiosité, n'échapperait pas au reproche de coopération *matérielle* : il faudrait lui appliquer les règles courantes de la coopération matérielle.

La condamnation émanée du Saint-Siège est pleinement

(1) Cf. Vermeersch, *Theol. mor.*, III, 1923, n° 905. Nous renvoyons à un moraliste très sûr et en même temps moins sévère que d'autres en la matière.

justifiée ; nous aurons l'occasion d'y revenir. L'appréciation en est du reste, en saine théologie, de la compétence exclusive de l'autorité, et non pas de celle des fidèles. *Roma locuta est, causa finita est.* Prions que tous sachent le comprendre en esprit de foi ; les considérations surnaturelles seules sont pleinement vraies en cette matière. John JANSSENS, S. I.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Passage des moniales à un autre monastère (Décret de la S. C. des Religieux, 9 novembre 1926, *A. A. S.*, XVIII, 1926, p. 490).

CIRCA AUCTORITATEM ORDINARII PERMITTENDI TRANSITUM MONIALIUM AB UNO AD ALIUD MONASTERIUM EIUSDEM ORDINIS. — Sacrae Congregationi Religiosorum Sodalium negotiis praepositae sequentia dubia, pro opportuna solutione, subiecta fuere :

I. Utrum moniales monasteriorum, in quibus vota dumtaxat simplicia emittuntur iuxta can. 488, 7° Codicis iuris canonici et decretum Sacrae Congregationis de Religiosis sub die 23 iunii 1923 (1), e proprio ad aliud huiusmodi monasterium sui iuris et eiusdem Ordinis transire queant sola Ordinarii vel Ordinariorum auctoritate.

II. Utrum eaedem moniales ab Ordinario vel Ordinariis e proprio ad aliud monasterium, uti supra, de ipsarum et utriusque Communitatis consensu, transferri queant saltem ad tempus, ita ut in novo monasterio, dum ibidem commorantur, iuribus gaudere et officiis fungi valeant ut moniales de familia.

Porro Sacra Congregatio, in Congressu diei 26 iunii 1926, re mature perpensa, respondendum censuit prout respondet :

Ad I. *Negative* et servetur can. 632 Codicis iuris canonici.

Ad II. *Negative* sine praevia Apostolicae Sedis licentia.

Facta autem de praemissis relatione Ssmo Dno Nostro Pio, Div. Prov. Papae XI, in audientia habita ab Emo Card. Praefecto huius Sacrae Congregationis, die 9 nov. 1926, Sanctitas

(1) *A. A. S.*, XI, 1919, p. 240. — *N. R. Th.*, 1923, p. 433.

Sua resolutionem eiusdem Sacrae Congregationis approbavit et confirmavit ac publici iuris fieri mandavit.

Datum Romae ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die, mense et anno ut supra.

C. Card. Laurenti, *Praefectus.*

Vincentius La Puma, *Secretarius.*

Le can. 632 décide qu' « aucun religieux ne peut, sans l'autorisation du Saint-Siège, passer à une autre religion, même plus stricte, ni d'un monastère indépendant à un autre ». Ce texte paraissait clair : qu'il s'agisse de monastères où l'on émet des vœux solennels ou de monastères où l'on ne fait que des vœux simples, du moment que les monastères sont indépendants, *sui iuris*, il faut l'autorisation du Saint-Siège pour le passage d'un monastère à l'autre; celle de l'Ordinaire n'y suffit pas. Les monastères groupés en « congrégation monastique » ne cessent pas pour cela d'être *sui iuris;* ils ne deviendraient « dépendants » que s'ils étaient groupés sous une supérieure provinciale ou générale, investie d'une réelle autorité disciplinaire. Malgré la clarté du can. 632, des doutes avaient surgi, semble-t-il, sur certaines applications.

La première question résolue par la Congrégation des Religieux concerne le passage définitif d'une moniale à un autre monastère; la seconde, le passage temporaire seulement. Même dans celle-ci, il s'agit d'un vrai *passage*, bien que temporaire, à un autre monastère. Une moniale pourrait en effet résider dans une autre communauté sans en être membre, même temporairement; elle y recevrait l'hospitalité, y complétant sa formation, rendant service, etc., mais sans cesser d'être une étrangère dans la maison : elle n'aurait pas voix au chapitre, ne jouirait d'aucun des autres droits, et ne serait admissible à aucun des offices propres aux religieuses de ce monastère. Elle pourrait au contraire être détachée provisoirement à un monastère, jouissant, tant qu'elle réside dans sa nouvelle communauté, de tous les droits des moniales qui en font définitivement partie, bien qu'elle doive un jour retourner à son

monastère primitif. C'est dans ce dernier cas seulement qu'il faudra l'autorisation du Saint-Siège. Un simple séjour à titre d'hôte ne requiert que l'autorisation de l'Ordinaire, puisque les religieuses à vœux simples ne sont pas soumises à la clôture papale.

S. PÉNITENCERIE

SECTION DES INDULGENCES

Délégation du pouvoir de bénir les chapelets, etc. (Réponse du 10 nov. 1926, *A. A. S.*, XVIII, 1926, p. 500).

DUBIA CIRCA POTESTATEM EPISCOPORUM QUASDAM FACULTATES COMMUNICANDI. — Ad Sacram Poenitentiariam Apostolicam sequentia dubia, pro opportuna solutione, delata sunt :

Sacra Poenitentiaria Apostolica, die 18 iulii 1919, declaravit, non licere Episcopis communicare Presbyteris suae ditionis habitualiter potestatem benedicendi Rosaria, etc., de qua in can. 349 § 1, n. 1, Codicis iuris canonici, cum Indulgentiarum applicatione ; nunc quaeritur :

« 1. Licetne Episcopis communicare, saltem per modum « actus, Sacerdotibus suae ditionis facultates, de quibus in « can. 349 § 1, n. 1, Codicis iuris canonici? »

« 2. Eaedem facultates competuntne etiam Vicario Generali? »

Et eadem Sacra Poenitentiaria, re mature perpensa, respondendum censuit :

Ad utrumque *Negative.*

Datum Romae, in Sacra Poenitentiaria, die 10 novembris 1926.

S. LUZIO, *S. P. Regens.*

I. B. MENGHINI, *Substit.*

Les évêques, soit titulaires, soit résidentiels, jouissent entre autres du pouvoir de bénir les chapelets, les croix, les médailles, les statues, les scapulaires et d'y attacher les indulgences que le Saint-Siège a coutume d'accorder (can. 349, § 1, 1°, renvoyant au c. 239, § 1, 5°).

Le 18 juillet 1919 la Pénitencerie avait déclaré que les

évêques ne peuvent déléguer ce pouvoir à leurs prêtres de manière habituelle (1). Le peuvent-ils au moins *per modum actus?* La Pénitencerie répond encore : *Negative*. Le pouvoir en question est un pouvoir d'ordre, non pas un pouvoir de juridiction. Le pouvoir de juridiction ordinaire est délégable d'après le droit commun (can. 199); le pouvoir d'ordre, même attaché à la charge, n'est délégable que si la loi ou l'indult le déclare expressément (can. 210). Or, le can. 349 ne déclare pas délégable le pouvoir, qu'il accorde aux évêques, de bénir les chapelets, etc.

Le vicaire général, en principe, a tous les pouvoirs ordinaires de l'évêque dans son diocèse : a-t-il aussi le pouvoir de conférer ces bénédictions? *Negative*, déclare la Pénitencerie. C'est qu'en effet, le vicaire général (can. 368) a, dans le diocèse, toute la *juridiction* spirituelle ou temporelle, que l'évêque possède à titre de juridiction ordinaire; il n'a, à raison de sa charge, aucun des pouvoirs d'ordre de l'évêque. De plus, le pouvoir dont il s'agit est conféré à l'évêque plutôt à titre de *privilège personnel;* il n'est pas réservé aux évêques résidentiels, mais est accordé aussi aux évêques titulaires. Un vicaire général qui serait évêque en jouirait évidemment (cf. can. 370, § 2), non pas en raison de sa charge, mais comme participant aux privilèges des évêques (can. 349).

TRIBUNAL DE LA ROTE

Nullité de mariage ex capite vis et metus (Sentence du 29 juill. 1926, *A A. S.*, XVIII, 1926, p. 501).

Ce procès duc Charles de Marlborough-Consuela Vanderbilt offre un exemple classique de crainte révérentielle grave, causant nullité de consentement. La preuve en est conduite avec une clarté remarquable. Nous le signalons à ce titre à ceux de nos lecteurs que ces questions intéressent; ils en liront avec plaisir l'exposé aux *Acta*. — Détail curieux : demanderesse et

(1) *N. R. Th.*, 1920, p. 308. — *Per.*, X, p. 95.

défendeur sont l'un et l'autre *acatholiques* et le mariage a été contracté devant un pasteur protestant. Les tribunaux ecclésiastiques sont compétents pour les causes de tous les baptisés ; et le can. 1654 permet même aux excommuniés *vitandi* de plaider au moins par procureur dès que le bien de leur âme est en jeu. Comme par ailleurs ces tribunaux sont seuls compétents pour les affaires matrimoniales entre baptisés, et qu'en dehors des juridictions catholiques il n'existe pas de tribunal ecclésiastique légitime, la demande d'une protestante, qui désire mettre ordre aux affaires de sa conscience, est parfaitement recevable. Il est possible du reste, sinon probable, qu'une autre circonstance, non mentionnée aux *Acta*, aura motivé l'introduction de la cause à une curie catholique.

John Janssens, s. i.

Bibliographie

M. Lépin, Professeur au Grand Séminaire de Lyon. **L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours.** Paris, Beauchesne, in-8°, x-815 p.

Voici un nouveau livre sur le sacrifice de la messe. Beaucoup moins vaste dans son objet que le monumental ouvrage du P. de la Taille, il est exclusivement consacré à l'idée du sacrifice de la messe, mais il traite cette matière avec une ampleur de développement qu'on ne lui avait jamais donnée jusqu'ici. L'auteur prend comme point de départ l'histoire des idées théologiques à partir de ce qu'il appelle les origines, c'est-à-dire la fin de l'ère carolingienne environ, et passe en revue toute la série des explications et des théories qui se sont produites jusqu'à nos jours : Pierre Lombard (p. 147) et saint Thomas (p. 183), le Concile de Trente et la Contre-réforme (p. 241), le xvii^e^ Siècle (p. 417), le xviii^e^ Siècle (p. 517), le xix^e^ Siècle et le xx^e^, avant et après 1870 (p. 559), marquent les grandes étapes de cet exposé qui se ferme par une analyse très détaillée du *Mysterium fidei* du P. de la Taille (p. 659).

Après les conclusions de son enquête (p. 721), l'auteur nous donne sa propre conception (p. 737), dont il avait déjà laissé deviner certains traits dans la critique des autres explications : il abandonne l'idée du sacrifice-destruction ou immutation, qui ne se fait jour que depuis le Concile de

Trente, comme réplique aux Protestants, et se range à celle du sacrifice-oblation, qu'il juge plus conforme à la doctrine traditionnelle des siècles patristiques et scolastiques. Il entend cette oblation dans un sens qui étend le sacrifice du Christ « non seulement à l'offrande qu'il fait de lui-même à la messe, mais à celle qu'il a faite le long de sa vie ici-bas et qu'il perpétue là-haut dans sa vie glorieuse ».

Ce n'est pas la place, dans les limites étroites de ce compte rendu, de discuter cette synthèse ni de suivre l'auteur dans les points de contact ou d'opposition qu'il a avec le *Mysterium fidei*. Disons seulement que son livre est, lui aussi, un monument élevé à la glorification du Verbe Incarné, Souverain Prêtre. Il a abordé le problème par un de ses côtés les plus attrayants et peut-être des plus lumineux : la critique des essais d'explication à la lumière de leurs vicissitudes historiques et des corrections, des répliques, des modifications ou des fusions qu'ont fait subir à chacun d'eux les générations des théologiens ; il en dégage un certain nombre de traits qui fixent mieux les théories, leurs avantages, leurs défauts. Ce qu'on doit y admirer aussi, c'est une connaissance peu commune des œuvres des théologiens, une précision et une clarté qui donnent à tout cet exposé historique et critique une haute valeur. A elle seule déjà, cette partie de son livre le rend indispensable à quiconque s'occupera encore de la question. Son esquisse d'une synthèse du sacrifice, qu'il rattache, avec une sympathie marquée, à ce qu'il appelle l'école théologique française du XVII^e^ siècle (p. 462), ralliera-t-elle tous les suffrages? Aucune des explications antérieures n'a eu pareil sort. Ce qui redouble l'intérêt de celle-ci, c'est qu'elle se présente en conclusion d'une histoire générale de la pensée théologique sur le sacrifice de la messe. Est-ce à dire qu'en prenant la question à partir de son évolution chez les théologiens, l'auteur veuille faire abstraction de la tradition primitive et de l'époque patristique? Nullement, mais il prend cette tradition telle que la manifestent les théories des théologiens à partir du milieu du IX^e^ siècle. Cette manière de procéder est justifiable ; elle appellerait cependant quelques correctifs, croyons-nous, pour écarter toute confusion par rapport à la méthode, ou demanderait tout au moins quelques compléments qui élargissent la base de l'étude par un contact plus intime avec les liturgies anciennes et par quelque chose de plus « réel », qui fît appel non seulement aux théories énoncées après coup, mais aux institutions et aux faits que celles-là supposent.

L'auteur a voulu être le plus complet possible : c'était son droit de juger que ceux mêmes qui n'avaient fait qu'une étude sommaire ou occasionnelle de la question, comme divers auteurs de traités d'ascétisme, ou de manuels théologiques, devaient avoir l'honneur d'être mentionnés. Mais à côté d'eux, je ne vois pas cité l'ouvrage de Mgr G. Simons, *Le Sacrifice parfait... perpétuel de la Loi nouvelle*, paru en 1916 ; parmi les anciens, la note de la page 164 et de la page 165 expédie un peu sommairement quelques

théologiens de marque ; Bandinus (p. 158), moins important, n'aurait pas dû faire oublier Gandulphe de Bologne, en général plus personnel ; et dans la partie médiévale n'y avait-il pas lieu de donner davantage le groupement par écoles depuis les premiers Dominicains ou Franciscains jusqu'aux Occamistes et aux disciples de Colonna ou de Baconthorp. Parmi les modernes, quelques représentants des grandes écoles franciscaine, dominicaine ou autres, ne méritaient-ils pas d'être interrogés, comme Brancatus de Laurea, Aug. Vulpes, G. Bontemps, J. Poncius, Fr. Palanco, X. Mariales, P. Lorca, J. Zagaglia, etc.? Il est vrai que leurs œuvres, qui eurent leurs jours de gloire, ne sont plus facilement accessibles. Ces quelques remarques laissent toute sa valeur au substantiel ouvrage de M. Lepin.

J. DE GHELLINCK, S. I.

J. BITTREMIEUX, **De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias.** Brugis, Beyaert, 1926, (16×25 cm), 319 p. Prix : 20 fr. pour la Belgique, 25 fr. pour l'étranger.

Le problème, toujours actuel, de la médiation universelle de la Sainte Vierge est repris ici et soumis à un examen méthodique. Nous ne doutons pas que cet ouvrage ne contribue pour une large part à nous rapprocher de la solution. Pour être bref, nous en indiquerons schématiquement le contenu.

Livre premier : « *La médiation de Marie dans l'acquisition des grâces, ou sa médiation par coopération à l'œuvre rédemptrice.* »

Preuves : 1° La coopération de la Vierge à l'œuvre du salut par le « Fiat » de l'Incarnation ; 2° les mérites de la Vierge ; 3° la compassion de la Vierge sous la croix.

Livre second : « *La médiation de Marie dans la dispensation des grâces.* »

Preuves : 1° Le magistère ordinaire ; 2° les raisons théologiques de la coopération au salut, de son union spéciale avec Dieu, de son amour pour les hommes et de la vision béatifique ; 3° l'Écriture ; 4° la tradition patristique et théologique.

La sympathie que nous éprouvons pour la thèse nous ferait désirer encore plus de critique et une exégèse plus serrée dans l'exposé des preuves patristiques et scripturaires. En effet, le point saillant du problème nous paraît être celui-ci : Dieu a-t il *voulu* la médiation de la Vierge? Car, comme l'auteur le dit lui-même, il n'y a médiation formelle que lorsqu'il y a « officium coniungendi » ou mission de la part de Dieu.

C'est bien cette formalité-là qu'il faut dégager des données de la tradition ecclésiastique et scripturaire.

Or, nous continuons à croire, ainsi que nous l'avons insinué au Congrès marial de Bruxelles, que cet office de médiatrice se trouve implicitement révélé dans le dogme de la maternité et que partant l'argument métaphy-

sique doit corroborer l'argument de tradition. En effet, de même que la mission médiatrice du Christ se trouve consignée dans son être même, celle de la Vierge sera aussi manifestée dans une qualité de son être.

C'est donc à la lumière de ce présupposé métaphysique qu'il faut indaguer sur le contenu de la tradition et de l'Écriture.

En nous permettant d'exprimer cette divergence dans les points de vue, nous n'avons nullement l'intention d'infirmer la valeur très réelle de cette œuvre compacte d'érudition, qui devra se trouver entre les mains de tous ceux qui voudront étudier la question. V. Cremers, s. i.

B.-H. Merkelbach, o.p., **Quaestiones de Castitate et Luxuria quas in utilitatem cleri proposuit...** Liége, La Pensée Catholique, 1926, (15×22 cm), 103 p. Prix : 7 frs.

On éprouve un vrai plaisir à présenter ce traité, qui comprend, sans amplifications inutiles, les notions physiologiques et médicales nécessaires au confesseur, la preuve des principes et leur application judicieuse à la pratique moderne du confessionnal. Sans être esclave de ses prédécesseurs, l'auteur adopte une terminologie ferme et juste, en mentionnant la traduction néerlandaise et française. Dans un si vaste sujet, il est inévitable que l'on diffère quelquefois d'avis sur tel ou tel détail, que l'on jugerait avec plus de sévérité ou plus d'indulgence. Mais en général, on en conviendra, le savant auteur présente une doctrine sûre et complète sur la chasteté des personnes engagées ou non engagées dans les liens du mariage.

J. Salsmans, s. i.

Colli-Lanzi, c. sac., **Theologia moralis universa iuxta cod. I. C. in memoriae auxilium aptiori methodo digesta.** Vol. i. Taurini-Romae, Marietti, 1926, (12×20 cm), xxvii-362 p. Prix : 15 lires.

Voici le premier des quatre volumes que comptera ce nouvel ouvrage. Il contient la Théologie morale générale et les censures. Nous ne voyons pas bien en quoi consiste la *methodus aptior*, signalée dans le titre. Toute la matière de la chasteté est insérée dans la Morale générale, à propos des péchés capitaux, alors qu'on annonce un volume : *De Praeceptis*. On voudrait dans ce traité une adaptation plus pratique aux circonstances modernes, en même temps qu'une confirmation plus approfondie des principes : toutes deux sont indispensables à nos confesseurs, au moins dans nos régions. Il est regrettable de voir conserver des formules très contestables (n. 453, 456, etc.), qui ne sont pas l'expression stricte des principes. On parle des tentations contre la chasteté dans le traité *De actibus humanis* (n. 36) : « concupiscentia » doit cependant s'entendre là de toute passion, même honnête. Malgré ces défauts, espérons que le livre sera,

comme on l'annonce sur la couverture : *seminariis, examinatoribus, et concursum adeuntibus perutilis.* J. Salsmans, s. i.

L. I. Fanfani, o. p., **De Indulgentiis manuale theorico-practicum.** Edit. altera aucta. Taurini-Romae, Marietti, 1926, (12×20 cm), xii-150 p. Prix : 8 lires.

Ce traité expose, en harmonie avec le Code canonique, la doctrine des indulgences et les conditions requises pour les gagner. Il est solide, clair, mais assez succinct et moins complet que l'ouvrage classique de Beringer. Notons spécialement les chapitres sur le Jubilé, les indulgences apostoliques, la bénédiction papale, l'absolution générale, l'autel privilégié, l'acte héroïque de charité, les médailles, scapulaires, etc... Ce dernier sujet est traité trop sommairement. Et nous voudrions trouver une réponse à certaines questions qui se posent de nos jours : Comment l' « acte héroïque » n'est-il pas contre la charité bien entendue qu'on se doit à soi-même? Comment le fait de tenir un chapelet en récitant des *Pater* et des *Ave* peut-il être une condition pour le gain d'indulgences?

J. Salsmans, s. i.

Saint Thomas d'Aquin, **La Vie humaine, ses formes, ses états.** Traduit par A. Lemonnyer, o. p. Paris, *Revue des Jeunes*, 1926, (17×10 cm), 585 p. Prix : 10 frs.

Le titre exact serait plutôt « La Vie chrétienne », d'autant plus qu'un autre volume dans la série s'intitule « Les actes humains ». Les dix dernières questions de la IIª IIæ traitent en effet de la contemplation, de l'état de perfection et de l'état religieux. L'auteur observe lui-même que saint Thomas considère ici la vie humaine en théologien et non en simple philosophe, qu'il a en vue la vie contemplative élevée au plan surnaturel. « C'est de la vie chrétienne, et non pas de la vie humaine tout court, qu'il s'agit dans ce traité... » (p. 500).

Parmi les « Renseignements techniques », notons une belle esquisse générale de la vie contemplative; en théorie, celle-ci n'était autre, pour saint Thomas, que sa vie de théologien scolastique; il semble qu'on devrait plutôt intervertir ici la formule de sainte Catherine de Sienne (citée p. 538) : « Ouvre l'œil de ton intelligence avec la pupille de la foi ». La pupille, dans la théorie thomiste, c'est l'intelligence.

Le P. Lemonnyer a eu raison de citer *in extenso* l'article 2, question 28e de la Iª IIæ (pp. 540-541); il y a là une précieuse échappée sur la contemplation spécifiquement affective du saint, sur cette saisie vivante de Dieu qui ne pouvait trouver place dans le cadre d'une théorie péripatéticienne. L'auteur en note, après Jean de saint Thomas, la valeur d'intelligibilité.

M. Ledrus, s. i.

Max Pribilla, s. i., Um die Wiedervereinigung im Glauben. Fribourg en Brisgau, Herder, 1926, (13×20 cm), 79 p. Prix : cartonné, 2,20 Mk.

Pages de théologie pastorale relatives à l'action religieuse en Allemagne ; destinées aux protestants comme aux catholiques, elles s'inspirent volontiers de saint Augustin.

On peut en résumer la thèse comme suit : programmes, appels, congrès avanceront peu la cause de la réunion (qui doit être une réunion dans la foi) ; il y faudra un labeur constant, appliqué, pénétrant ; on ne peut songer à l'heure actuelle qu'aux travaux d'approche, essayer au moins de se comprendre réciproquement et d'atténuer les oppositions confessionnelles.

Le chapitre sixième (Wege zur Verständigung) est des plus suggestifs. Les étudiants en théologie, même en Belgique, le méditeront avec profit : la transposition des situations ne sera pas difficile.

La pensée du P. Pribilla est si bien modérée par le tact des réalités qu'on appréhende d'être inexact en y signalant des tendances déterminées. Disons seulement qu'on retrouve ici avec plaisir un peu de cette sincérité dont les Apôtres, sous l'inspiration du Saint-Esprit, ont fait preuve en parlant d'eux-mêmes : enseigner la vérité aux protestants, c'est parfois faire la leçon aux catholiques.

M. Lebrus, s. i.

J. Gredt, o. s. b. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. II. Metaphysico-Ethica. Edit. 4ª aucta et emendata. Fribourg en Brisgau, Herder, 1926, (15×24 cm), xvii-465 p. Prix : Mk. 24 (relié).

Nous avons loué ailleurs les qualités pédagogiques de ces « Elementa » ; elles sont de tout premier ordre ; l'examen du second volume ne peut que confirmer le jugement favorable que nous portions sur le premier. La doctrine proposée est celle qui passe *communément* pour celle de saint Thomas ; c'est en tout cas celle que l'École dite Thomiste reconnaît pour sienne, *prédéterminations physiques*, *décrets subjectivement absolus*, *objectivement conditionnés* non-exclus. La logique critique est traitée par le P. Gredt en métaphysique générale à propos de la notion de vérité. La théodicée devient la seconde partie de la métaphysique spéciale qui traite de l'être immatériel. — Le scepticisme théorique d'un Renouvier ne sera certainement pas atteint par *l'impossibilité de douter* qu'allègue le P. Gredt. Moins encore réussira-t-il à convaincre un lecteur familiarisé avec la pensée Kantienne de *l'absurdité formelle* de la tentative *critique*. L'explication donnée en fin de compte de *la liberté d'un acte prédéterminé* est l'affirmation d'un *mystère*. Un philosophe préférera toujours une *explication*.

François Jansen, s. i.

J.-B. Thibaut, des Augustins de l'Assomption. **Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IVe au Xe siècle** (Etudes de liturgie et de topographie palestiniennes). Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard, 1926, (24 × 16 cm), 128 p., 12 grav. Prix : 5,45 frs.

L'auteur de cette brochure reconstitue l'ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem, du IVe au Xe siècle, grâce à quatre documents : la *Peregrinatio ad loca sancta* d'Euchéria (381-389) ; un lectionnaire arménien (464-468) ; la version géorgienne du *Kanonarion* ou *Ordo* de l'église de Jérusalem (634-638) ; enfin le *Typicon* de l'église de Jérusalem pour la Semaine Sainte, conservé dans un manuscrit de 1122. En outre, il s'applique à identifier les endroits, en particulier les églises, dont parlent ces sources liturgiques et à interpréter les principaux rites. Transcrivons la conclusion de cette étude consciencieuse : « Chose admirable, cette Église romaine... est, encore de nos jours, celle qui a conservé avec le plus de fidélité dans sa liturgie de la Grande Semaine le précieux héritage des institutions primitives ainsi que médiévales de la Sainte Sion ».

É. de Moreau, s. i.

Pedro Leturia, s. i. **Der Hl. Stuhl und das spanische Patronat in Amerika.** Des Ende des spanischen Patronates in Amerika und die Encyklika Leos XII vom 24 sept. 1824. München, J. G. Weiss'sches Verlag, 72 p.

Nous avons analysé dans notre numéro de mars le livre du R. P. Leturia sur le *Déclin du Patronage Royal dans l'Amérique espagnole.* Il y examinait le premier épisode de cette histoire : *L'Action diplomatique de Bolivar auprès de Pie VII.* Devant le réel succès qu'obtint son ouvrage, l'auteur décida de présenter un chapitre de cette histoire comme thèse de doctorat à l'Université Maximilienne de Munich ; à cet effet il interrompit pendant quelques mois le cours d'histoire ecclésiastique qu'il professe dans le collège théologique de la Compagnie de Jésus à Oña en Espagne. Sa dissertation doctorale groupe autour de l'Encyclique du pape Léon XII (24 sept. 1824) une synthèse des plus instructives sur l'origine et le développement du Patronage Royal, qui rendait les églises de l'Amérique [illegible] de la couronne d'Espagne.

A. Ghebbe[illegible], s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

L'objet propre de la théologie spirituelle

Ascèse et mystique : leur place respective dans la doctrine sacrée.

Théologie spirituelle, spiritualité, vocables imprécis; ils désignent néanmoins aujourd'hui assez couramment cet ensemble de doctrines et de préceptes, de théories et de règles pratiques, qui ont pour objet la vie chrétienne, non plus considérée seulement au point de vue de sa conformité *extérieure* avec les lois divines ou ecclésiastiques qui la régissent, mais aussi, et surtout, au point de vue de sa perfection *intérieure*.

La spiritualité entendue de la sorte est donc tout d'abord un *art*. *Ars artium regimen animarum*. Elle est l'art de conduire les âmes qui vivent cette vie chrétienne, dont la supériorité sur la vie des sens, tenant de son principe comme de sa fin, justifie déjà le nom qu'on lui donne de *vie spirituelle*. Elle est l'art de s'exercer soi-même, selon un mot de saint Ignace, à subordonner la chair à l'esprit, non d'après les caprices du sens propre — c'est pourquoi le *directeur spirituel* est normalement nécessaire — mais selon les lois traditionnelles de l'expérience socialisée, que l'Église, maîtresse de vie comme de vérité, transmet d'âge en âge, à ses enfants.

En tant qu'elle est un art, la spiritualité paraît être moins une théologie que l'application de *la* théologie à la direction des âmes. Sa valeur dépendra alors, avant tout, de la double orthodoxie des expériences qu'elle exploite et des principes qu'elle applique. Et s'il est vrai que toute la vie spirituelle du chrétien se concentre en Jésus-Christ, dont la causalité sanctificatrice est universelle (1), puisque non seulement il

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, III, q. 26, a. 2; q. 48, a. 6, ad. 3. Et

nous mérite la grâce, mais encore la produit en nous par les sacrements ou par la foi, l'art de la spiritualité aura d'autant plus d'efficacité pratique, qu'il amènera mieux les chrétiens à voir en Jésus-Christ, non pas simplement un des moyens de leur vie spirituelle, mais *son Tout*, non pas seulement le Modèle, qui par les souvenirs évocateurs de son Évangile provoque l'imitation des âmes généreuses, mais encore le Maître des âmes recueillies, le Maître divin, qui, par son Esprit, agit actuellement en elles pour les aider dans l'imitation de ses vertus (1). Car c'est celui qui est uni au Fils qui possède la vie, et celui qui n'est pas uni au Fils n'a pas la vie : *qui habet Filium, habet vitam, qui non habet Filium, non habet vitam* (2).

De la spiritualité considérée comme un art, on peut dire qu'elle est une *ascèse*.

Le mot « ascèse » ἄσκησις appartient à la langue philosophique des anciens. Il a passé de bonne heure dans celle des chrétiens. Signifiant proprement exercice, il était apte à caractériser la pratique du *renoncement* que Jésus-Christ exige, comme condition nécessaire, de tous ceux qui veulent être à lui, quand il dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il prenne sa croix, chaque jour, et qu'il me suive. *Si quis vult post me venire abneget semetipsum, et tollat crucem suam quotidie et*

que l'on se rappelle les fortes paroles apostoliques sur ce sujet : celle de SAINT JEAN, par exemple : *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus* (Io. I, 16) ou celle de SAINT PAUL : *factus est nobis* (Christus) *sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio* (I COR. I, 30).

(1) SAINT AUGUSTIN : « Redi ad cor et vide ibi quid sentias de Deo... Multi lucem et veritatem inquisiverunt sed foris tantum ubi non erat, qui ad extremum adeo a seipsis procul recesserunt, ut numquam ad interiora sua reversi fuerint, nec tamen quam investigabant veritatem reperire potuerunt. Haec intus est in fundo... » (*Confes.*, l. v. c. 27). — (2) Io. v, 12, à rapprocher de ce passage du *De Magistro*, XI : « Noli putare quemquam discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae : si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. »

sequatur me (1) ». S'exercer, en se renonçant, en vue de la vie plus haute, qui est promise par la parole divine à celui qui perd sa vie pour la sauver, c'est, dans l'exactitude d'un des termes les plus familiers à la spiritualité chrétienne, être un ascète. Et la littérature qui exposera cet art, cette méthode, cette ascèse, sera appelée, de son nom propre, *ascétique*.

Aussi bien, nombre d'ouvrages spirituels parmi les plus répandus dans l'Église prouvent, par leurs titres mêmes, la réalité traditionnelle de cette conception de la spiritualité. Tels ceux qui s'intitulent « *Directoire dans la voie du salut* », « *Méthode de vie spirituelle* », « *Guide des pécheurs* », « *Pratique de la perfection chrétienne* », *etc.* Tels, entre tous, les « *Exercices spirituels* » de saint Ignace (2).

Que cette conception soit, en elle-même, légitime, ce n'est pas ici le lieu de le démontrer. Suarez l'a fait d'ailleurs avec autorité (3). Mais il importe de noter que, pour légitime qu'elle soit, cette conception ne saurait être exclusive; car toute direction spirituelle implique une doctrine spirituelle, toute ascèse se développe en fonction *d'une ascétique*, tout art suppose une science, de même que toute action réfléchie et consciente est commandée par une pensée.

La spiritualité sera donc non seulement un *art*, mais encore une *science*. On peut l'appeler la *science des saints*.

Or la sainteté est essentiellement dans la perfection de la charité, de cette charité, qui, pour autant que le permettent les conditions toujours déficientes de la vie terrestre, uni l'âme à Dieu.

Ce n'est pas par un simple effort humain, que l'ascète

(1) Lc. IX, 23. — (2) Roothaan (Commentaire des Exercices) : « Admirabili arte nos erudit et invitat et impellit; ubique naturae repugnantiam impugnare docet... » Voir aussi Gagliardi, *Exercitia spiritualia. Proœmium*, II. — (3) Suarez, *De Religione*, l. IX, c. VI : « Secundo loco dicere proposuimus de *arte*, seu de *methodo* ad orandum seu ad exercendam mentem in rebus spiritualibus data in hoc opere a B. Ignatio. Circa quam primo dubitare quis potest, quia vel infructuosum vel impossibile videtur

chrétien peut y arriver. C'est par l'effet d'une grâce, qui, après l'avoir prévenu, l'élève, le transforme, lui infuse des habitudes surnaturelles, qui s'appellent les *vertus théologales* et les *vertus morales*, des qualités permanentes plus divines encore, qui sont les *dons* du Saint-Esprit, et l'aide ainsi à poser cet acte surnaturel d'amour, par lequel *il adhère à Dieu*, et qui, dans la mesure où il est pur et stable, fait de l'homme un saint (1).

On comprend dans le contexte de cette doctrine de la

huiusmodi opus ad artem redigere, et sub regulis constituere : quia non humana industria et virtute, sed Spiritus Sancti inspiratione et auxilio fieri debet, iuxta illud Psalmi 83 : *Beatus vir cuius est auxilium abs te; ascensiones in corde suo posuit.* Spiritus Sanctus autem nullis arctatur legibus, sed variis et infinitis modis movet et illuminat animam prout vult. Non est ergo hoc opus artis sed gratiae; nam si homo velit legibus alicuius artis astringi, saepe impedit Spiritus motum... » A l'objection ainsi formulée, et que l'on dirait prise de livres modernes, Suarez répond : 1) par un argument d'*expérience :* car cet art développe de fait la vie spirituelle dans les âmes, donc il est légitime ; 2) par un argument d'*autorité :* car les maîtres de la spiritualité en ont enseigné l'art : tels saint Augustin, saint Laurent, saint Prosper, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Justinien, De Blois, Tauler, Gerson, Denys le Chartreux ; 3) par un argument de *raison ;* il mérite d'être cité. Ayant marqué que la fin de la vie spirituelle est la perfection, l'*Eximius Doctor* ajoute : « Quamvis principalis auctor interioris profectus et exercitii, quo id obtinetur, sit Spiritus Sanctus, nihilominus ex parte nostra plantare et rigare necesse est, ut incrementum det Deus; gratia enim et illuminatio divina non excludit cooperationem et praeparationem hominis, sed potius illam requirit. Ut ergo homo quod in se est faciat, consiliis et regulis iuvari poterit, quae tamen non ex intentione traduntur, ut hominem ligent, vel ut legem ponant Spiritui Sancto, quominus creaturam suam moveat prout voluerit, sed solum instruunt hominem, tum ut operari incipiat et meditari ac discurrere quando a Spiritu Sancto specialiter non praemoveatur, tum ut Spiritus Sancti impulsum recipere aptus sit, eumque sentire et sequi valeat... »

(1) Saint Thomas : *Com. in I^am^ Ep. ad Timotheum* c. 1. « Fides ostendit finem; spes facit tendere in eum; caritas unit. » Et encore : *Sum. theol.*, II, II, q. XXIV, a. 8. — Parmi les auteurs spirituels qui ont le mieux, nous semble-t-il, exposé ces notions fondamentales, il y a lieu de signaler LE GAUDIER, S. I., *De Perfectione Vitae Spiritualis*, t. I, sect, I, c. VII.

sainteté, qui n'est autre, en définitive, que celle de la grâce de notre adoption par le Père, de notre incorporation au Fils, de notre vivification dans le Saint-Esprit, pourquoi saint Paul célèbre avec un enthousiasme, dont l'accent nous émeut encore, les gloires de la charité (1) :

« Qui nous séparera de l'amour du Christ? Sera-ce la tribulation ou l'angoisse ou la persécution ou la faim ou la nudité ou le péril ou l'épée? Selon ce qui est écrit : A cause de toi, tout le jour, nous sommes livrés à la mort, et on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie. Mais, dans toutes ces épreuves, nous triomphons aisément par celui qui nous a aimés. Car je suis certain que ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissance ni sublimité ni abîme, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur ».

La science des saints, qu'est la spiritualité chrétienne, aura donc pour objet principal cette vie intérieure propre au chrétien et dont la loi suprême est la charité, comme l'indique encore l'Apôtre, quand il enseigne aux Éphésiens que les conditions de l'activité surnaturelle consistent à faire la vérité dans la charité pour croître en tout, en celui qui est la tête, le Christ : *veritatem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus* (2).

Veut-on préciser cet objet? Des difficultés surgissent; l'accord jusqu'ici unanime entre théologiens ferait place, si nous en croyons quelques auteurs modernes, à des divergences notables sur des points fondamentaux de la vie spirituelle. Le fait serait de conséquence. Est-il exact? Nous voudrions aider le lecteur attentif et assez patient pour suivre l'exposé de ce qui nous paraît être la grande *tradition spirituelle* de l'Église, à se faire une idée personnelle sur la question de savoir, si, quand on cherche à préciser l'objet de la théologie

(1) Rom. VIII, 35 seq. — (2) Ephès. IV, 15; I Cor., XIII, 1-10.

spirituelle, il y a lieu de distinguer en cette dernière deux branches distinctes, dont l'une serait appelée *théologie ascétique* et l'autre *théologie mystique*, et quel est le point d'insertion de cette théologie spirituelle dans l'ensemble de *la* théologie, science essentiellement *une* (1).

Or la pensée traditionnelle paraît pouvoir se résumer dans les propositions suivantes :

1. La théologie ascétique et la théologie mystique, encore que distinctes en leurs procédés, se rencontrent néanmoins

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. I, a. 3 : « Cum omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinae revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est ». — Par suite, la théologie impose ses exigences propres à ceux qui en abordent l'étude. Thomassin, commentant les Pères latins et grecs le rappelle dans ses *Prolegomena theologiae*. Il n'est pas inutile à l'intelligence des pages qui suivent d'en détacher ce conseil, que suggère au célèbre Oratorien l'aveu de saint Augustin : « En eius (Augustini) verba, cum plebi suae grataretur, quod fidei acquiescens in Ecclesiae veluti nido cresceret et roboraretur potius, quam ausu et volatu praepropero in praeceps rueret. *Loquor vobis aliquando deceptus, cum primo puer ad divinas Scripturas ante vellem afferre acumen disculiendi, quam pietatem quaerendi; ego ipse contra me perversis moribus claudebam ianuam Dei mei. Cum pulsare deberem ut aperiretur, addebam ut clauderetur. Superbus enim audebam quaerere, quod nisi humilis non potest invenire.* (*Sermo 63*). Quantumvis ergo sibi blandiantur de mentis suae acie, de studiorum pertinaci diuturnitate, in investiganda theologica veritate, irrita ceciderunt haec omnia, nisi tantis conatibus aspirarit, praeiveritque pietas, caritas, humilitas. Ita enim vere non vidit, sed sibi videre visus est, qui illam a suo caelesti fonte, a Sole sibi affluere non vidit, non videndo admiratus ac gavisus est ». (*De prolegomenis theologiae*, c. I, n. 4). — Nous avons été heureux de constater, après coup, l'analogie de ces vues avec celles que suggèrent les excellentes pages du P. Garrigou-Lagrange, O. P., au début de son traité sur la Révélation. « Sacra theologia suam radicem habet in fide, quae est eminenter formaliter speculativa et practica (II II, q. 9, a. 3), sicut dona sapientiae, intelligentiae et scientiae. Mirabiliter servatur unitas sacrae doctrinae, prout contemplatio mystica ad quam ducit theologia moralis, redit ad altissima mysteria quae considerantur speculative in dogmatica, et ad intima Sacrae Scripturae et Traditionis ex quibus procedit scientia fidei, *De Revelatione*. T. I, p. 33.

dans l'unité fondamentale de leur objet, qui est la perfection de la vie spirituelle, dont elles sont, l'une et l'autre, la science.

2. La théologie spirituelle, désignée par son nom d'excellence, *théologie mystique*, et considérée non seulement en tant qu'expérience mais comme spéculation, n'est pas essentiellement distincte de la théologie scolastique mais, se fondant sur ses principes, elle apporte, aux conclusions de la raison éclairée par la foi, cet enrichissement nouveau, qui fait de la théologie une *Sagesse*.

* * *

C'est tout chargé d'équivoques, que nous arrive aujourd'hui, après une longue histoire, le mot « *mystique* ». De son origine, il garde au moins le sens de *caché*. Aussi plusieurs auteurs l'ont-ils employé pour désigner ce qu'il y a de plus mystérieux ou de plus rare dans la vie spirituelle du chrétien.

De là une distinction en apparence obvie entre la vie spirituelle *ordinaire* et la vie spirituelle *extraordinaire* : la première étant l'objet de l'ascétique, la seconde celui de la mystique.

Les anciens ont généralement ignoré cette classification. Le Père Ménard, O. P., qui la fait sienne dans son ouvrage, d'ailleurs si estimable, sur la vie intérieure (1), le reconnaît explicitement : « Plusieurs auteurs, surtout parmi les anciens, écrit-il, n'ont pas adopté cette division : sous le nom de théologie mystique, ils ont compris l'ensemble des actes et des phénomènes de la vie intérieure; leur unique division consistait en général dans les trois voies purgative, illuminative, et unitive ». Le Père Scaramelli, S. I., suivi de bien

(1) P. Ménard, O. P., *Traité de la vie intérieure*, (édit. 1903) t. I : Theologie ascétique, préface. — Ainsi, en 1737, le P. Francolini, S. I., donnait dans son *Tirocinium theologicum* la notion suivante de la théologie mystique : « Theologia mystica est disciplina christianae perfectionis et affectuum, ducens videlicet hominem ad perfectionem evangelicam, perfectam-

d'autres, vulgarisa cette division récente, écrivant et publiant à part un *Directoire ascétique* et un *Directoire mystique*.

Personne ne contestera la commodité littéraire, et, jusqu'à un certain point, l'utilité pédagogique de cette systématisation de la spiritualité. *Vues du dehors*, les distinctions proposées, au nom de leur caractère *anormal*, entre les divers phénomènes de la vie spirituelle, sont à certains égards justifiées.

Comment nier, par exemple, que les visions, les révélations, les extases, dont la vie des saints fournit tant de cas, ne soient des dons miraculeux, qui mettent leurs bénéficiaires en dehors des voies communes, les transportent sur un plan supérieur, auquel il ne serait ni humble ni prudent (1) de vouloir aspirer. Cependant la question n'est pas de savoir si les phénomènes extraordinaires, même après qu'on a établi leur origine divine, peuvent faire l'objet d'une science appelée mystique et que l'on distinguerait ainsi de l'ascétique. Il s'agit plutôt de savoir si la vie spirituelle, *vue du dedans* (2), en son principe et en sa fin comme en la synthèse de ses tendances apparemment les plus diverses, peut légitimement fournir à la théologie un double objet adéquatement distinct, et, par suite, les éléments de deux spiritualités, qui, se développant chacune en leurs voies, l'une ordinaire, l'autre extraordinaire, aboutiraient à deux termes, dont le nom commun pourrait bien être encore celui de perfection chrétienne réalisée par l'union divine, mais qui, en fait, ne s'identifieraient point. Car

que (quantum quidem in hac vita obtineri potest) unionem, per tres illos gradus vitae purgativae, illuminativae et unitivae. Trifariam ergo dividitur. » P. 476 (edit. Veneta).

(1) C'est ce que rappellent d'ailleurs avec insistance ceux-là mêmes qui admettent la thèse contraires à celle que nous venons de signaler, par exemple SAINT JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, l. II, c. X, XVI; SAINTE THÉRÈSE, *Château*, IV, Demeure, c. III, IX; ou le célèbre P. ALVAREZ DE PAZ, dans son traité *De discretione Spirituum*, qui fait suite à son étude magistrale sur la *Contemplation* et qui est le commentaire très averti des Règles du discernement des esprits formulées par saint Ignace dans le livre des *Exercices*. — (2) Saint Thomas, *Sum. theol.*, II, II, q. 186, a. 1.

l'un serait sur le plan ascétique, l'autre sur le plan mystique.

La mystérieuse échelle de Jacob, qui, à l'horizon de la vie chrétienne, relie la terre au ciel, se dédouble. Les hommes, qui, appelés par l'infinie miséricorde d'un Dieu, dont la béatitude se révèle être leur fin dernière, en font l'ascension, ne suivent pas la même ligne de montée. Les uns gravissent à gauche des marches, qui, de degré en degré, appellent l'effort et prouvent la vertu : ce sont les ascètes. Les autres, à droite, montent allègrement une rampe, le long de laquelle ils semblent portés par des ailes d'anges : ce sont les mystiques. A ces deux voies de la vie spirituelle correspondront dans la théologie spirituelle deux spécialités autonomes, dont l'une sera la théologie ascétique, l'autre la théologie mystique.

Tirant la conséquence pratique, que comporte cette conception simpliste de la spiritualité, il se rencontre aujourd'hui, comme au temps de la Vierge d'Avila (1), des directeurs, qui déclarent que cette théologie mystique n'étant autre chose qu'une *modalité* accessoire de la vie chrétienne, il est plus dangereux d'en recevoir les privilèges que spirituellement profitable d'en pénétrer les mystères.

Disons-le tout d'abord : pour apprécier objectivement la valeur de cette réponse, donnée parfois à la question des rapports entre l'ascèse et la mystique, on ne saurait employer une méthode purement empirique. Ce n'est pas d'en bas, c'est d'en haut, que vient à la théologie la lumière qui l'éclaire (2).

(1) Comme sainte Thérèse, en maints endroits de ses lettres, ainsi saint Jean de la Croix insiste plus d'une fois sur ces simplifications que font subir aux théories les esprits « pratiques ». — (2) On a signalé de nos jours la matérialisation d'une philosophie, dont les diverses branches seraient abaissées au niveau d'une section correspondante des sciences : la psychologie devenant de la biologie, la cosmologie de la physique, la sociologie de la statistique, etc. On pourrait à plus forte raison redouter pareille déchéance pour la théologie, si l'exégèse biblique, par exemple, ne devenait plus qu'une critique textuelle, ou la spiritualité qu'une psychologie.

Les expressions dont se servent d'ailleurs les âmes, surtout celles qui n'ont pas une formation théologique, pour traduire le caractère ineffable de leurs expériences, ont besoin d'un commentaire qui corrige les outrances du langage (1), et permette de saisir sous l'impropriété des mots la vérité vivante, qui s'y cache. Or ce commentaire suppose des principes.

C'est donc dans son contexte doctrinal que doit être située la question dont nous cherchons la solution, et il est naturel, puisqu'il s'agit de doctrine catholique, d'interroger, en premier lieu, celui qui en reste l'interprète le plus autorisé comme le plus pénétrant, saint Thomas d'Aquin.

D'après le Docteur Angélique, il n'y a qu'une manière d'être parfait. La perfection est l'union divine : *perfectio hominis in eo consistit quod totaliter inhaereat Deo* (2). Et cette union divine ne saurait se réaliser autrement que par la connaissance et l'amour, la foi et la charité, perfectionnées par les dons du Saint-Esprit. Plus la vie spirituelle sera intime et profonde, plus l'opération du Saint-Esprit, cet hôte divin (3) des âmes sanctifiées, y sera dominatrice. Par opposition à cette activité enveloppante et éminemment surnaturelle de l'agent divin, le sujet humain paraîtra passif, encore qu'il reste actif, mais d'une activité plus spirituelle, et par conséquent simplifiée (4).

(1) Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des Auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. I, p. 2. *Des termes en particulier qui sont propres à la théologie mystique;* bonne critique de quelques-unes de ces expressions. Un autre auteur de la grande et belle école spirituelle du Carmel, le P. Jean de Jesus-Marie, donne sur ce sujet un certain nombre de *règles*, *canones*, pleines de prudence. *Theologia mystica*, Canones pro Theologiae mysticae intellectu, Opera omnia, t. II, col. 424. (edit. Florentina, MDCCLXXII.) — (2) *Sum. theol.*, II II, q. 186, a. 1. — (3) Rom. v, 5 : « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. » — (4) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, II, q. LXVIII, a. 1 : « Istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infun-

Les entretiens de l'âme avec Dieu ne pourront plus être régis par la loi du discours. Une oraison aride et souffrante a succédé aux élans d'une prière affective. Et la méditation devient elle-même impossible. L'image du désert exprime alors vraiment ce que l'âme éprouve de longs ennuis, de dégoûts, dans la solitude enténébrée où elle cherche Dieu. D'où vient cette obscurité qui enveloppe et les sens et la volonté et l'esprit? Est-ce que Dieu se déroberait à l'étreinte de l'âme fidèle? Celle-ci se le demande parfois avec angoisse. Mais il n'en est rien. *Ce n'est pas l'éloignement de Dieu qui produit cette grande ténèbre, c'est sa présence.* Car, selon l'observation de saint Jean de la Croix (1), on peut dire alors que « l'entendement est semblable à un homme qui voit la lumière en s'éveillant. Le prophète, si nous en croyons le grand docteur spirituel, parlerait de cette connaissance quand il dit : « J'ai veillé et je suis devenu semblable à un passereau qui demeure seul sur le toit d'une maison (2) », comme s'il disait qu'il s'est élevé au-dessus des créatures, demeurant seul dans une sublime contemplation. En cet état, l'âme tourne toutes ses affections vers Dieu, se sépare des créatures, chante avec plaisir les louanges de l'Époux, ne reçoit les couleurs particulières d'aucune chose (3), c'est-à-dire qu'elle n'a rien de sensible, parce qu'elle est toute abîmée dans la contemplation de Dieu ». Non pas

duntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina ». III *Sent.*, dist. XXXIV, q. 1, a. 1 : « Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod perficiunt virtutes ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum ».

(1) SAINT JEAN DE LA CROIX, *Cantique*, 14 et 15. — (2) Ps. CI, 9. — (3) Sur les méprises de certains faux spirituels à ce sujet, il importe de relire les pages d'une doctrine si sûre que consacre SAINTE THÉRÈSE à l'humanité de Notre-Seigneur, fondement de l'oraison. *Vie par elle-même*, chap. XXII, p. 273. En rapprocher les observations également pénétrantes du vénérable LOUIS DE PONTE, S. I., dans son commentaire, peu connu, mais, au point de vue spirituel, si riche sur le *Cantique des Cantiques*, l. X, 54.

qu'elle soit fixée ainsi tout de suite dans cette *union fruitive*, qui, dès ici-bas, console, tout en le blessant, le cœur de l'homme. Son oraison peut, longtemps encore, rester sèche et aride. Mais la générosité de l'amour divin, dont se renouvelle en elle la jeunesse et qu'anime une foi (1) de jour en jour plus vive, lui permet de discerner et de suivre ces appels de l'hôte divin, qu'interprète, en une de ses pages les plus averties, le pieux auteur de l'Imitation (2) :

« Mon fils, quitte-toi et tu me trouveras.

« Reste sans choix aucun et sans attachement à rien, *sine electione et omni proprietate*, tu y gagneras toujours.

« Car tu recevras une grâce plus abondante, dès que tu te seras résigné, et que tu ne te seras pas repris.

« Seigneur, combien de fois faut-il que je me résigne ; et en quoi dois-je me quitter ?

« Toujours et à toute heure, dans les petites choses comme dans les grandes. Je n'excepte rien ; je veux de toi un dépouillement absolu. Autrement comment pourrais-tu être à moi et moi à toi, si tu ne t'es pas, au dedans et au dehors, dépouillé de toute volonté propre. Plus tôt tu parviendras à ce dénuement, mieux tu t'en trouveras, et plus il sera parfait et sincère, plus tu me seras agréable et plus tu y gagneras.

« Tels se résignent, mais avec quelque réserve, car, ne se

(1) Nous disons la *foi*. Car c'est par la foi et dans la foi, ce n'est que par elle et en elle, que pour l'homme voyageur, *viator*, se consomme l'union avec Dieu. La doctrine de SAINT THOMAS ne paraît pas sur ce point laisser place à un doute, II II, q. 1. a. 4. — Quant à SAINT JEAN DE LA CROIX il est formel : « l'union de l'âme, écrit-il, est en raison directe de la grandeur de sa foi ». (*Montée*, l. II, c. IX). Et ailleurs : « Quand la foi est très vive, elle captive d'une façon merveilleuse les regards du Divin Maître, qui déclare lui-même par la bouche d'un de ses prophètes qu'il *l'épousera dans la foi*, comme s'il disait : Si tu veux, ô âme fidèle, t'unir à moi, et m'avoir pour époux, tu dois te revêtir intérieurement de la foi (*Nuit*, l. II, c. XXI). — (2) THOMAS A KEMPIS, *Imitation de Jésus-Christ*, l. III, c. XXXVII.

confiant pas pleinement en Dieu, ils veulent encore pourvoir eux-mêmes à eux-mêmes.

« Tels, d'abord, offrent tout, mais ensuite, poussés par la tentation, ils reviennent à leurs intérêts personnels ; aussi font-ils peu de progrès dans la vertu. Ceux-là ne parviendront jamais à la vraie liberté d'un cœur pur et à la faveur de sa délicieuse *familiarité*, qu'auparavant ils n'aient réalisé la résignation intégrale et l'immolation quotidienne d'eux-mêmes, sans laquelle ne subsiste ni ne subsistera *l'union fruitive*. Hi ad veram puri cordis libertatem et iucundae familiaritatis meae gratiam non pertingent, nisi integra resignatione, et quotidiana sui immolatione prius facta; sine qua *non stat, nec stabit unio fruitiva*. »

Sur cette montée ardue, dont les étapes marquent le progrès de ses *purifications*, l'âme fervente est précisément soutenue par la grâce prévenante de cette oraison, qui inaugure déjà, comme nous l'avons vu, son union avec Dieu, et cette oraison, les maîtres de la vie spirituelle la désignent d'un mot qu'ils prennent dans la rigueur de son acception traditionnelle : ils la nomment contemplative. « Au sens propre, dit Suarez, la contemplation consiste en un regard simple et uniforme de Dieu, *propriissime contemplatio consistit in illo uniformi et simplici intuitu* (1) ». Et le Docteur Angélique avait dit avant lui, en se faisant

(1) Suarez, *De Religione*, l. II, c. 10, n. 16. — C'est ce que confirme par exemple la manière dont s'expriment, quand ils parlent de l'oraison, ces hommes éminents du premier âge de la Compagnie de Jésus, que sont les P. Olivier Manare et Jérôme Nadal. La pensée du premier se trouve dans une de ses exhortations publiées, il y a quelques années, sous ce titre : *Exhortationes super Instituto et Regulis S. I. quas ante trecentos amplius annos provinciis* Germaniae et Belgii tradidit Olivier Manare, editae a P. Losschaert, s. I., Roulers, 1912. — Quant à la pensée du second, elle est nettement formulée dans un écrit publié dans les *Monumenta Historica Societatis Iesu*, *Monumenta Nadalis*, t. IX, p. 672 et intitulé : *De la oracion especialmente para los de la Compagna.*

lui-même l'écho de Richard de Saint-Victor : « *Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis; unde idem Richardus dicit quod contemplatio est perspicax et liber intuitus animi in res perspiciendas* » (1). Il ne s'en suit pas que, d'après saint Thomas, la contemplation s'achève en un acte de la pensée spéculative ; elle ne se termine au contraire que dans un mouvement affectif, qui porte l'âme à égaler, par les réalisations pratiques que lui suggère l'amour, le divin objet qu'elle admire. « *Unde admiratio est actus consequens contemplationis sublimis veritatis; dictum est enim quod contemplatio in affectum terminatur* ».

Ce n'est pas, à vrai dire, dans ces assertions, que l'on peut trouver une difficulté sérieuse. Mais celle-ci paraît et s'impose à l'esprit, quand se déroulent les conséquences des principes qui viennent d'être formulés. Car, si *l'oraison contemplative* occupe dans l'économie de la vie spirituelle la place que lui assignent les maîtres cités plus haut, ne faut-il pas l'identifier en quelque manière avec la *perfection?* Or cette identification ne résiste point à l'épreuve de l'expérience. La théorie n'est pas confirmée par la pratique : ni les parfaits ne sont tous contemplatifs, ni les contemplatifs ne sont tous parfaits. Ainsi parlent, en une reprise d'offensive contre la thèse traditionnelle, les partisans d'une conception dualiste de la spiritualité.

Les maîtres cependant avaient été logiques jusqu'au bout. Ils n'avaient pas hésité à affirmer que la perfection de l'âme chrétienne se trouve dès ici-bas dans la contemplation. L'un d'eux, l'auteur de l'incomparable traité *De adhaerendo Deo*, attribué longtemps à Albert le Grand, dont

(1) SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, II II, q. 180, a. 3. — On pourrait sans peine multiplier les témoignages. Qu'il suffise de rappeler la notion que SAINT FRANÇOIS DE SALES propose, en définissant la contemplation : « une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines ». *Traité de l'amour de Dieu*, l. VI, c. III.

on a dit justement qu'il était comme la métaphysique du livre de l'Imitation de J.-C., s'était exprimé en ces termes (1) : « Plus l'âme mettra de ferveur, à retirer

(1) *Traité de l'intime union avec Dieu*, ch. III, édit. du P. Rousset, O. P. — A rapprocher du P. Alvarez de Paz, *op. cit.*, l. V : *Contemplationis finem esse perfectum amorem Dei ac mentis sanctitatem.* — Le P. Rousseau, O. P., dans son livre sur *Les états d'oraison*, réédité récemment par le P. Rousset, O. P., précise assez heureusement cette notion première et commune de la contemplation. « La contemplation, écrit-il, est un regard simple, uniforme et amoureux de l'esprit qui est déjà convaincu de la vérité. C'est-à-dire qu'elle est une vue fixe de l'esprit sans discours et sans raisonnements ; et qu'elle est accompagnée de saintes affections de la volonté, surtout d'un parfait amour de Dieu, surtout lorsqu'elle est parfaite. Dans l'oraison mentale des commençants, il se trouve quelquefois des moments de contemplation, mais qui sont fort courts, et qu'on a peine à apercevoir, comme lorsque, méditant sur quelque mystère de foi, ou sur la Passion de Jésus-Christ, ou sur les dernières fins de l'homme, leurs discours s'arrêtant tout à coup, ils sont saisis d'admiration, accompagnée de crainte et de frayeur, ou de joie et de complaisance, ou d'étonnement et d'amour, etc. Cette suspension du discours de l'entendement accompagnée de ces actes est une véritable contemplation qui les dispose à une plus sublime. Dans ceux qui sont plus avancés, la contemplation est plus longue, plus uniforme, plus continuelle, et moins interrompue » (Op. cit., p. 112).

Ajoutons seulement le témoignage de deux autres maîtres de la vie spirituelle : celui du P. Alvarez de Paz S. I., *De Inquisitione pacis*, l. V. *De Natura contemplationis*, c. I. Contemplatio proprie quid sit... où l'on trouvera l'écho fidèle de la pensée de saint Grégoire, de saint Augustin, de saint Bernard, de Gerson, de saint Bonaventure, — et celui du P. André Baiole, S. I., dont le beau livre sur la *Vie intérieure* paru en 1648, réédité en 1860, et aujourd'hui malheureusement peu connu, commente avec bonheur la pensée de saint Thomas et de Suarez, l. III, c. IV, *Nature de la contemplation*. Un article de la Revue d'Ascétisme et de Mystique a attiré l'attention sur cet ouvrage important, qui est, chose rare dans la littérature spirituelle, une *synthèse* doctrinale de toute la vie intérieure. A noter sa conclusion, qui complète ce que nous venons d'entendre exprimer par les auteurs précédents : « Les actes de connaissance et d'amour sont loin d'être aussi excellents dans les deux premières sortes d'oraisons (méditation et oraison affective) qu'en la contemplation, laquelle a encore par-dessus les deux autres des effets fort considérables qui l'accompagnent ordinairement, comme sont une paix bien enracinée au fond de l'âme, une dévotion, une joie spirituelle, une égalité de mœurs, une continuelle présence de Dieu, en un mot toutes les vertus ensemble » (R. d'Asc., 1921.).

ses facultés du souvenir, de la pensée et de l'amour des choses inférieures, pour les recueillir dans les choses supérieures, plus sera parfaite son oraison et pure sa contemplation.

« L'âme ne peut pas être, en même temps, parfaitement appliquée à deux objets qui sont aussi opposés que la lumière et les ténèbres. Or s'attacher à Dieu, c'est habiter la lumière, s'attacher au monde, c'est être plongé dans les ténèbres.

« *Ce qui constitue donc la plus haute perfection de l'homme en cette vie, c'est d'être uni à Dieu* de telle sorte que l'âme se trouve recueillie toute entière avec toutes ses facultés et ses puissances, dans le Seigneur, son Dieu, qu'elle ne fasse qu'un seul esprit avec Lui, et que plus rien n'occupe sa mémoire que Dieu, plus rien son intelligence ni son cœur que Dieu, et que toutes ses affections, réunies dans la joie de l'amour, possèdent dans la seule jouissance du Créateur leur doux et parfait repos. En effet, l'image de Dieu exprimée dans l'âme se trouve dans ces trois puissances : l'intelligence, la mémoire et la volonté. Et, tant que ces puissances ne sont pas totalement pénétrées de Dieu, l'âme n'est point déiforme, ou revêtue de la forme divine, comme au jour de sa première création. Dieu est la forme de l'âme et il doit s'imprimer en elle comme le sceau sur la cire, comme la marque sur son objet.

« Or cela ne se réalise jamais pleinement, que lorsque l'intelligence est complètement, selon sa capacité, éclairée pour connaître Dieu, vérité souveraine ; et la vérité totalement captivée pour aimer Dieu, le Souverain Bien, et la mémoire pleinement absorbée pour la *contemplation* et la jouissance de l'éternelle félicité et du suave et délicieux repos d'un tel bonheur. Et parce que la possession consommée de cet état constitue la gloire des bienheureux, qui sera parfaite dans la patrie, il est manifeste que le parfait commencement de ce même état est la *perfection* de cette vie ».

Serions-nous en face d'une antinomie irréductible? Et faudra-t-il avouer que, sur un point fondamental de la vie spirituelle, sur celui dont dépendent les directives pratiques de l'ascèse, un accord de pensée est impossible entre ceux qui ne cherchent cependant que la vérité? Nous ne le croyons pas. Et il nous semble que ce qui empêche l'accord est surtout un simple malentendu.

La charité, qui, de l'aveu de tous, est la loi, la mesure de la perfection, n'est pas la charité *habituelle* mais la charité *actuelle* (1). Ce n'est pas parce qu'elle est en état de grâce qu'une âme est parfaite; c'est parce qu'elle est actuellement unie à Dieu. Et cette *union* est d'autant plus parfaite que Dieu, agent principal dans l'ordre surnaturel, resserre ces liens mystérieux en faisant poser à l'âme, son épouse, un acte plus parfait de charité. Si cet acte, cependant, n'est que passager, il ne saurait mettre l'âme dans l'état de perfection; ce qu'il fait, par contre, quand il est moralement continu, quand, soit par lui-même soit par ses effets, formellement ou éminemment, il investit en quelque sorte la vie entière, la transforme, la divinise, et prolonge, jusque sur les occupations extérieures acceptées pour obéir à Dieu, le rayonnement d'une volonté, dont le bon plaisir divin est devenu l'unique objet.

Or cet acte de charité, remarque le judicieux Père Le Gaudier, S. I., dans son ouvrage universellement estimé sur la perfection, cet acte de charité c'est avant tout l'acte même par lequel est définie l'oraison contemplative. Voici comment il s'exprime, après avoir montré les merveilleux effets de la charité (2) :

(1) Qu'on se rappelle la condamnation portée au concile de Vienne en 1311 sur les doctrines des Bégards concernant la perfection (Denz. 471 seq.). — (2) Le Gaudier, S. I. *De Perfectione Vitae Spiritualis*, T. I. sect. I. De natura Perfectionis, c. XII, n° 10. — A consulter, dans le même sens, nonobstant des nuances, André Baiole, S. I., *De la vie intérieure*, l. III, c. V. Contemplation et Perfection; le Père Lamballe, Eudiste, *La contemplation, principes de théologie mystique*. Téqui 1912; le Père Garrigou-Lagrange,

« ... Qui praeclaros illos effectus soli habitui assignaret, hic vehementer hallucinaretur et solum perfectionis nomen usurparet, quid vero ipsa esset penitus ignoraret; actus enim est, qui Deum ad hominem trahit, Deo unit, Deo similem reddit, in perfectam, quantum par est, Dei imaginem transformat. Denique uni actui convenire potest, quod praeclare Caietanus (1) de caritate dixit : « *illam esse hominis perfectionem quia operatur adunationem et quietum sensum in uno quod est Deus* ». Id quod fit potissimum in contemplatione, in qua, vi amoris divini, dissidentes alioquin hominis facultates in unum veluti conspirant, et efficaci eius imperio intellectus applicatur ad divinae Maiestatis immensitatem contemplandam, voluntas ad summam bonitatem toto complectendam affectu, imaginatio ipsa ad congruam divinarum perfectionum imaginem in se ipsa delineandam, appetitus vero inferior ad iucunde, delectabiliterque fruendum Deo ipso per talem sibi imaginem repraesentato. Caro denique et sensus omnes, redundante suavitatis internae copia perfusi, obliti naturalium motuum et proprii boni, solliciti quodammodo sunt ne animae quietem interturbent, et omni ope adniti videntur, ut eam adiuvent et promoveant..... Haec ergo vita est omnium facultatum adunatio et conspiratio, ex qua sequitur admirabilis illa *unio Dei cum anima* ».

Suivant le point de vue, d'où on la considère, la *contemplation* sera ainsi le *moyen* ou le *signe* de la perfection. On pourra l'appeler cause et effet. En avoir reçu la grâce, n'est certes pas toujours la consécration d'une vertu arrivée à maturité, mais cela peut en être le gage. Une âme, à laquelle Dieu fait le don d'une oraison contemplative, entend un

dans la *Vie spirituelle*, et, plus récemment, dans son ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation;* le suggestif travail du P. DE LA TAILLE, S. I., *L'oraison contemplative*. Enfin le Père MANDEL CARATE avait, dès 1907, dans la Revue *Razon y Fe*, établi solidement, sur le point qui nous occupe, la vraie pensée de SAINTE THÉRÈSE.

(1) CARDINALIS CAIETANUS, *Commentari in* II. II. q. CLXXXIV, a. 1.

appel à la perfection et, si elle ne répond pas, augmente le poids de ses responsabilités. Car il sera beaucoup demandé à qui il aura été beaucoup donné. Mais, si elle y répond, il est normal que cette union divine, opérée par l'action sanctifiante des dons de l'Esprit, ait pour effet de lui faire éviter avec plus de soin les péchés véniels, d'adoucir ou de modérer ses passions, de lui inspirer le mépris du monde et la haine d'elle-même, le désir des biens éternels, et une volonté de plus en plus ferme de chercher en toutes choses le bon plaisir de Dieu.

Quand la *contemplation,* entendue au sens où le Docteur Angélique a pris plus haut ce mot, devient donc l'état plus ou moins habituel de l'âme, celle-ci est entrée dans cette vie unitive, qui est, *en soi,* la vie parfaite, puisqu'elle est celle de la charité. Dieu, sans doute, libre de ses dons, peut faire, et fait parfois des exceptions aux lois de sa Providence surnaturelle. D'où l'on conclura, selon le sage conseil de l'Imitation, au danger de classer prématurément les âmes, encore que nous ayons le droit de dire que leurs progrès dans l'union divine, dont l'acte, par excellence est celui de l'oraison contemplative, sont en principe la mesure de leurs progrès dans la voie de la sainteté. « *Car celui qui aime Jésus et la Vérité et qui est vraiment intérieur et libre de toute affection déréglée, a le pouvoir de se tourner librement vers Dieu, de s'élever en esprit au-dessus de lui-même et d'être dans la quiétude fruitive* (1) ».

Ce n'est pas, en somme, du dehors et d'après des œuvres extérieures, que peut être exactement déterminée la perfec-

(1) Thomas a Kempis, *Imit.* l. II., c. I. : « Amator Iesu et Veritatis et verus internus et liber ab affectionibus inordinatis, potest se ad Deum libere convertere, et elevare supra se ipsum in spiritu ac fruitive quiescere ». Des textes comme ceux-ci sont fondamentaux dans la doctrine de l'Imitation, comme l'a bien montré le P. Dumas, de la Société de Marie, dans son beau livre : *Introduction à l'union intime avec Dieu,* ch. I. Téqui, 1913.

tion d'une âme chrétienne, mais du dedans et par l'intention de charité qui les anime. A l'homme, éclairé par la foi, de reconnaître ces principes, à Dieu seul de sonder les cœurs.

Sous le bénéfice de ces distinctions, nous pouvons dire que la grâce de l'oraison contemplative est dans la vie spirituelle l'aboutissement normal des grâces antérieures, et que, si elle ne constitue pas, à elle seule, la perfection, elle en est ordinairement la condition et le couronnement (1).

Or cette *contemplation*, il est traditionnel de l'appeler *théologie mystique*. « La théologie mystique, dit saint Jean de la Croix (2), est la connaissance mystérieuse et surnaturelle de Dieu. Les personnes spirituelles la nomment contemplation ».

Saint François de Sales (3) explique le sens et la portée de cette terminologie : « L'oraison et la théologie mystique ne sont qu'une même chose; elle s'appelle théologie parce que, comme la théologie spéculative a Dieu pour objet, celle-ci aussi ne parle que de Dieu, mais avec trois différences, car :

(1) Une conséquence pratique s'impose, que dégage le P. Baiole dans l'ouvrage cité plus haut : « Que si l'on m'accorde, écrit-il, que c'est une action digne de louange de désirer le plus haut degré de l'humilité, de la piété, de la charité et de toutes les autres vertus, je m'étonne que l'on doute s'il est permis d'aspirer au plus haut degré d'oraison. Si je puis demander à Dieu la plus haute perfection des autres vertus, qui m'empêche de demander celle de l'oraison intérieure? Car ce n'est qu'avec la grâce divine, que je puis acquérir l'une et l'autre et toutes deux servent beaucoup à la gloire de Dieu et à la perfection de mon âme ». l. III, ch. II. — Puis l'auteur, après avoir cité à l'appui de son sentiment saint Bernard, saint Bonaventure, saint Grégoire-le-Grand, ajoute : « Tous les Docteurs de la Compagnie de Jésus qui ont traité ce sujet conseillent la même chose. Le P. Suarez, suivant les lumières du livre des Exercices composé par S. Ignace, nous conduit par les pratiques et par les dispositions des deux vies purgative et illuminative et puis nous introduit à la contemplation ». Viennent ensuite les témoignages d'Alvarez de Paz et du Vénérable P. De Ponte. Depuis 1648, bien d'autres auteurs sont à ajouter. — (2) Saint Jean de la Croix, *Cantique*, Strophe, XXVII, Édition Hoornaert, p. 172. — Et surtout, *La Nuit obscure*, l. II, c. 17. — (3) Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI. c. I.

« 1. Celle-là traite de Dieu en tant qu'il est Dieu, et celle-ci en tant qu'il est souverainement aimable; c'est-à-dire, celle-là regarde la Divinité de la suprême bonté, et celle-ci la suprême bonté de la Divinité.

« 2. La spéculative traite de Dieu avec les hommes et entre les hommes, la mystique parle de Dieu avec Dieu et en Dieu même.

« 3. La spéculative tend à la connaissance de Dieu et la mystique à l'amour de Dieu, de sorte que celle-là rend les écoliers savants, doctes et théologiens, mais celle-ci rend les siens ardents, affectionnés, amateurs de Dieu et philothées ou théophiles.

« Or, elle s'appelle mystique, parce que la conversation y est toute secrète, et ne se dit rien en icelle entre Dieu et l'âme que de cœur à cœur, par une communication incommunicable à tout autre qu'à ceux qui la font ».

Avant le saint Docteur, Gerson et saint Bonaventure, après lui Jean de Jésus-Marie, Nicolas de Jésus-Marie, pour ne citer que quelques noms parmi les représentants les plus autorisés de la tradition spirituelle, tiennent le même langage (1).

(1) Gerson, *Theologia mystica, consid.* 28. Theologia mystica est sapientia, id est sapida notio habita de Deo dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem coniungitur et unitur ». Et sur son opinion voir Alvarez de Paz, op. cit. l. v. p. iii. c. v. — Saint Bonaventure, *Breviloquium*, p. i. c. i. « Ipsa enim sola (theologia) est sapientia perfecta, quae incipit a causa perfecta summa ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica, et transit per eam, ut est remedium peccatorum, et reducit in eam, ut est praemium meritorum et finis desideriorum. Et in hac cognitione est sapor perfectus, vita et salus animarum, et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium christianorum ». — Cfr. *Mystica theologia,* Prologus. — Jean de Jésus-Marie, Ord. Carm. *Theologia mystica*, cap. i. : « Est autem mystica theologia caelestis quaedam Dei notitia, per unionem voluntatis Deo adhaerentis allicita vel lumine caelitus immisso producta. Quod ut penitius intelligatur nosse oportet, huic theologiae ab universis auctoribus qui de ea scripserunt, sapientiae nomen claturam sine ulla exceptione tribui ». — Nicolas de Jésus-

Il n'est pas sans importance de le noter. Car si nous avons à reprendre le mot *théologie* dans le sens plus moderne, qu'il a devant la pensée réfléchie qui classe et analyse les notions, son sens plus profond n'en devra pas être oublié. Et ce souvenir nous rappellera que la doctrine sacrée, dont il désigne l'objet, participe à l'unité de la pensée divine, qui en est la lumière. Dans la vie spirituelle, dont les degrés marquent dès lors la continuité d'un progrès, les rapports de *l'ascèse* et de la *mystique* commencent à apparaître tout ensemble intimes et distincts. Ce n'est pas exclusivement, ni même principalement, par les *phénomènes extraordinaires,* par les *grâces gratuites,* « *gratiae gratis datae* », qu'est caractérisée à proprement parler la mystique; mais par la grâce sanctificatrice, *gratia gratum faciens*, d'une union intime avec Dieu dans la charité, dont l'acte par excellence est celui de la contemplation, produite en l'âme par l'infusion du don de l'Esprit-Saint. Et d'autre part, l'ascèse, étant chrétienne, n'est pas un simple exercice d'éducation de soi-même, comme en proposèrent Épictète et Marc-Aurèle, mais un effort de l'homme, aidé et prévenu de la grâce divine pour tendre à sa fin surnaturelle en répondant aux appels du Père céleste qui a fait de lui son fils adoptif, et du Christ, Verbe de Dieu fait homme, qui montre, par la révélation de ses mystères, qu'il est la voie, la vérité et la vie.

Une ascèse sans visées mystiques serait donc un travail sans but, et une mystique sans pratiques ascétiques risquerait de faire prendre des rêveries sentimentales pour les réalités vivantes de la spiritualité.

Entre l'ascèse et la mystique s'établissent par suite les rapports, que le Docteur Angélique reconnaît exister entre la

Marie, Ord. Carm. *Compendium mysticae doctrinae*, II, c. 7. — Il y a dans cette manière de parler un usage du mot théologie, qui est aujourd'hui moins fréquent. On peut en voir dans Thomassin, *Prolegomena theologiae*, la justification.

vie active et la *vie contemplative*. Car de même que la vie active, informée par les vertus chrétiennes, dispose l'âme à la vie contemplative, et que celle-ci, en retour, dirige celle-là, ainsi l'ascèse prépare l'intelligence de la mystique et l'expérience de cette dernière, communiquant aux pratiques ascétiques quelque chose de sa noblesse, leur imprime cette direction surnaturelle qui les oriente vers la perfection de la charité (1).

La *théologie spirituelle* pourra donc, suivant le point de vue d'où on l'envisage, être appelée *ascétique* ou *mystique*. Elle est essentiellement l'une et l'autre, non pas en ce sens que l'ascèse et la mystique sont comme deux branches, deux spécialités autonomes, ou même simplement deux divisions correspondantes, mais en ce sens qu'elles sont les parties subordonnées d'une même science. Science de l'Être divin, vivant par sa grâce dans le chrétien et l'élevant, avec les collaborations humaines qu'il suscite, jusqu'à sa perfection, elle est une *théologie mystique*. Science de ces collaborations humaines, surnaturalisées par les initiatives de l'Esprit de Dieu, elle est une *théologie ascétique*.

Dans l'ordre surnaturel, où elles se développent l'une et l'autre, la théologie ascétique, par ses applications morales, *discipline* l'expérience mystique, et la théologie mystique *complète* l'effort humain.

Si l'on peut donc dire de la mystique qu'elle est comme *l'ontologie* de la vie spirituelle il y aura lieu d'ajouter, semble-t-il, que l'ascèse en est la *logique*, et l'ascétisme la *méthodologie*.

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, II, II, q. CLXXXI, a. 4., a. 2. : « a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis, a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur; sicut etiam per operationes acquiritur habitus et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur ».

* * *

De l'unité fondamentale de la vie spirituelle, que les pages précédentes ont essayé de mettre en lumière, découle naturellement l'interdépendance des diverses disciplines qui en règlent les expériences et la nécessaire hiérarchisation de leurs principes dans la doctrine sacrée.

Celle-ci est avant tout une théologie. Elle a donc pour objet propre l'Être divin, considéré, non plus seulement sous la notion générale d'être — elle ne serait alors qu'une théodicée —, mais sous la notion de *déité*. Et tenant de la Révélation son objet, elle est essentiellement la science de la foi.

Use-t-elle du procédé dialectique et s'applique-t-elle à pénétrer le donné révélé par le raisonnement, à en dégager les conséquences ou à en fixer les analogies, elle méritera le nom de théologie scolastique.

Léon XIII en a rappelé les bienfaits et il a montré la nécessité actuelle de sa méthode dans l'Encyclique *Aeterni Patris :* « C'est de la philosophie, dit le pape, que la théologie sacrée reçoit, comme pour en être investie, la nature, la forme et le caractère d'une vraie science. Il est en effet de toute nécessité que, dans cette dernière science, la plus noble de toutes, les parties nombreuses et variées des célestes doctrines soient rassemblées comme en un seul corps, de manière que, disposées avec ordre, chacune en son lieu, et déduites des principes qui leur sont propres, elles se trouvent fortement reliées entre elles ; il faut enfin que toutes ces parties, dans l'ensemble et dans le détail, soient confirmées par des preuves appropriées et inébranlables. On ne peut non plus taire ni dédaigner cette connaissance plus exacte et plus riche des choses que nous croyons, et cette intelligence, autant que possible plus nette, des mystères de la foi eux-mêmes, dont saint Augustin et les autres Pères ont célébré les louanges, qu'ils ont cherché à acquérir et que le concile du Vatican

déclare très fructueuse : nous voulons parler de cette connaissance et de cette intelligence, que celui-là, sans doute, acquerra plus abondamment et plus facilement, qui, à l'intégrité des mœurs et au zèle de la foi, joindra un esprit cultivé par les disciplines philosophiques. Telle est en effet la pensée de ce même concile du Vatican, quand il enseigne que cette intelligence des dogmes sacrés doit se puiser « tant dans l'analogie des choses qui sont connues naturellement que dans le nœud qui relie les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme (1) ».

Cette théologie scolastique, science de Dieu est, au sens péripatéticien du mot, une sagesse. D'après Aristote en effet, le sage est celui qui possède la connaissance des causes et des premiers principes; celui qui juge donc les choses non d'après leurs fugitives apparences, mais selon leur réalité profonde. C'est encore le sens dans lequel prennent souvent le mot sagesse les théologiens de l'école, qui suivent ici l'exemple du Docteur Angélique (2).

En tant qu'elle est ainsi une systématisation doctrinale des vérités divines, communiquées aux hommes en vue de leur fin dernière et proposées par l'Église, la théologie est spéculative et pratique, dogmatique et morale. Et les commentateurs de la *Somme* ont plus d'une fois fait observer combien harmonieusement se reliaient entre eux ces divers points de vue dans l'unité de la grande synthèse thomiste.

Il suffit, semble-t-il, de se rappeler cette unité, pour reconnaître la place qu'occupe de droit l'ascétique dans la doctrine sacrée. Car de même que la casuistique en applique les principes à la solution des cas de conscience, posés par les conflits de la loi divine et de la liberté humaine, entendons par les péchés, ainsi l'ascétique en applique également les principes à la direction de l'âme chrétienne tendant vers sa

(1) Léon XIII, *Encycl. Aeterni Patris.* — (2) *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 6. — De Valentia, s. I. *De ipsa theologia, Disp. quaest.* I.

fin surnaturelle par l'exercice des vertus. D'où il suit que la casuistique et l'ascétique se révèlent être des sciences essentiellement pratiques, des arts plus que des sciences, des disciplines normatives plutôt que des théories spéculatives. Ce n'est pas dans la contemplation de la vérité que se trouve leur fin propre, mais dans l'action réalisatrice qui fait le bien.

Quant à la mystique, si nous nous contentons de désigner par là cette portion de la doctrine sacrée, qui s'occupe spécialement des voies de Dieu et en développe la connaissance, telle que peut l'acquérir l'effort humain, par l'étude et la documentation, par des recherches psychologiques ou par la voie des conclusions dogmatiques, il faut dire d'elle, apparemment, qu'elle est tout ensemble spéculative et pratique, et relève non seulement de la morale, mais encore du dogme.

« Puisque, observe justement le Père Honoré de Sainte-Marie, la doctrine de l'Église de Dieu et de ses communications n'est pas établie sur les principes de la sagesse humaine, qui trompent très souvent (notre sagesse et notre science nous ont trompé, comme dit Isaïe, c. 47) mais qu'elle a pour fondement solide la vérité divine et révélée, le jugement que la théologie mystique spéculative porte et les conclusions qu'elle tire pour l'explication des matières de contemplation, doivent être uniquement fondés sur les principes révélés, sur les articles de foi, sur la tradition, sur la doctrine des Pères, sur l'expérience certaine des saints mystiques et sur les principes de la théologie scolastique (1) ».

Ainsi dans la doctrine sacrée, l'ascétique et la mystique semblent tout d'abord se situer sur le prolongement de la morale, encore que la mystique révèle une dépendance intime de la dogmatique. C'est ce que comprenait d'instinct sainte Thérèse quand elle indiquait les qualités que devait

(1) HONORÉ DE SAINTE-MARIE, Carme déchaussé, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, édit. MDCCVIII, t. I., p. 281. Observez le double sens du mot mystique dans le passage cité.

posséder le bon directeur des âmes. Ces qualités sont, d'après la sainte, le jugement, la piété, la science. Celle-ci fait-elle défaut à un directeur, il y aura lieu d'espérer que, quand il a du jugement et de la piété, il ne manquera pas de consulter les hommes de doctrine. Impossible, en effet, de se passer de ces derniers.

« Mon opinion est et sera toujours que tout chrétien doit, lorsqu'il peut, communiquer avec des hommes doctes ; et plus ils le seront, mieux cela vaudra. Ceux qui marchent par les voies de l'oraison en ont plus besoin que les autres ; et cela à proportion qu'ils sont plus spirituels. Ce serait se tromper que de dire : les théologiens étrangers à l'oraison ne sauraient convenir aux personnes qui s'y adonnent. J'ai été en relations avec beaucoup de théologiens, et mes besoins ayant été plus grands ces dernières années, je les ai recherchés davantage : toujours du reste je leur ai été très affectionnée. Quelques-uns, évidemment, n'ont pas l'expérience des voies spirituelles, mais ils ne les ont pas pour cela en aversion, ils ne les ignorent pas et, dans l'Écriture Sainte qu'ils étudient sans cesse, ils rencontrent les véritables marques du bon esprit. Ce dont je suis très persuadée, c'est que le démon ne séduira point par ses artifices une personne d'oraison qui consulte les théologiens, à moins qu'elle ne veuille se tromper elle-même. Selon moi, il redoute extrêmement la science humble et vertueuse... » (1).

A ces paroles, qu'inspirait une expérience personnelle, font écho les paroles des maîtres. Qu'il suffise de citer Godinez : Dans les doutes graves, dit-il, mieux vaut, en matière spirituelle, consulter un théologien médiocrement spirituel qu'un spirituel ignorant. Et il ajoute : « Que l'on m'en croie, les esprits médiocres ne sont et ne seront jamais des directeurs spirituels capables ; avec leurs ignorances, ils arriveront

(1) Sainte Thérèse, *Vie par elle-même*, chap. xiii (édit. Polit. t. i. p. 175).

plutôt à perdre les meilleurs esprits. Aussi je préfère un homme très docte et médiocrement mystique pour être directeur spirituel, à un mystique ignorant et sans culture. C'est pourquoi, dans ce livre, j'ai exposé la théologie mystique et sa pratique selon les spéculations de la scolastique, afin que les personnes instruites y trouvent pour leur oraison un maître mort, quand elles manqueront d'un maître vivant» (1).

En insérant, comme nous venons de le voir dans la doctrine sacrée, l'ascétique et la mystique, nous ne nous conformons pas seulement aux principes de la théologie, mais encore aux exigences objectives de la vie spirituelle. Les témoignages cités le prouvent.

Ni la logique ni l'expérience ne nous autorisent cependant à considérer comme suffisamment expliqués par là les rapports mutuels de l'ascèse et de la mystique.

Celle-ci, en effet, n'est pas seulement une sagesse au sens

(1) Godinez s. i., *Praxis théologiae mysticae*, l. VIII : De magisterio spirituali (Paris, 1921).

Cfr. Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères*, t. I, p. 2. dissert. I. Cet auteur explique bien la différence qu'il y a entre cette théologie mystique spéculative, dont nous parlons maintenant, en nous plaçant au point de vue de la science acquise, et celle dont nous avons parlé plus haut en nous plaçant au point de vue du don de contemplation : « La théologie mystique spéculative, écrit-il, est très différente de l'acte de la contemplation que l'on a nommé théologie mystique. Celle-là consiste dans la spéculation, celle-ci dans l'expérience ; la première est acquise par l'étude, la seconde est un effet de la grâce de Dieu. Enfin la spéculative est une habitude fixe et permanente, qui n'est pas essentiellement surnaturelle, mais qui peut s'acquérir par l'application naturelle de l'esprit, comme la théologie scolastique : elle ne suppose pas nécessairement la charité et ne traite les matières que selon les règles de l'École, quoique d'une manière plus simple et moins diffuse. Au lieu que cette théologie mystique, du moins quant à son acte le plus parfait, est surnaturelle dans son principe et dans sa manière ; car elle est un don de Dieu, qui fait quasi tout ; elle est si secrète, si intime, si délicieuse que la langue ne trouve point de termes pour l'expliquer ; elle ne reconnaît d'autres règles en un mot, que celles que le Saint-Esprit prescrit par les dons de sagesse et d'intelligence, qui en sont les principes ». L. c. p. 281.

péripatéticien du mot, mais au sens chrétien. Dans l'âme, qui en a reçu le don, elle est cette connaissance savoureuse et pénétrante de Dieu, cette intelligence et cet amour, non acquis mais infus, cette expérience des choses divines, dont la cause comme les effets relèvent d'une intervention surnaturelle de l'Esprit de Dieu. Elle est par excellence la grâce de la contemplation.

Le Docteur Angélique distingue cette sagesse de la précédente, en la ramenant à la connaissance par inclination (1).

Ce n'est pas le lieu de chercher à pénétrer dans son fond la nature de cette contemplation, dont nous avons vu plus haut, que les maîtres de la vie spirituelle définissaient souvent le caractère, en l'appelant théologie mystique. Il suffit de constater qu'elle est une connaissance *sui generis* de Dieu et des choses de Dieu, pour donner à la question qu'il s'agit présentement de résoudre, une signification précise.

Les rapports de l'ascèse et de la mystique, dans ce nouveau contexte, se renversent. Si haute, en effet, que soit la théologie mystique, elle garde de ses origines quelque chose de secret, de particulier, d'incommunicable, qui l'empêche de prendre le pas sur la théologie authentique, dont la sainte Église dirige l'enseignement public. Dieu d'ailleurs a clairement montré que c'est sur la Révélation, dont la tradition catholique garde le dépôt et non pas sur des révélations privées, que doit s'édifier notre foi. Et quand, au cours des siècles, « *pneumatiques*, *spirituels*, *parfaits* », disciples de la Gnose, bégards ou fraticelles, tentèrent de subordonner l'enseignement de l'Église à *leurs* propres connaissances, la déviation mystique, dont leurs erreurs marquent les étapes, fut bien caractérisée par l'orthodoxie, qui l'appela l'illuminisme.

Combattu de tout temps par les représentants autorisés de

(1) Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. I, a. VI, ad 3.

la science et de la sainteté, au nom de la raison et de la foi, l'illuminisme n'a pas cessé d'exercer sur certaines âmes une singulière puissance de séduction. L'histoire de la spiritualité nous montre ses victimes, avides d'émotion et de merveilleux, s'égarant dans les rêves d'une imagination déséquilibrée et confondant leur quiétude paresseuse avec l'idéal mystique de la perfection chrétienne.

Quand, par contre, la théologie mystique reste ce que l'ont définie, plus haut, les maîtres de la tradition catholique, quand elle est vraiment le fruit mûr de ce don de sagesse, qui fait goûter Dieu, il est évident qu'elle ne peut pas ne pas ajouter aux connaissances laborieuses, acquises par l'effort humain de la dialectique, une saveur, une pénétration, un sentiment de réalité, une connaissance expérimentale, sympathique, saturante, johannique, dont le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ainsi se peut, parfois au moins, enrichir la spéculation doctrinale elle-même.

Telle est sans doute la raison pour laquelle, saint Bonaventure appelle sagesse la vraie théologie : « Ipsa etiam est sapientia perfecta, quae incipit a causa perfecta summa, ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica : et transit per eam, ut est remedium peccatorum ; et reducit in eam ut est praemium meritorum et finis desideriorum. Et in hac cognitione est sapor perfectus, vita et salus animarum, et ideo ad eam addiscendam inflammari debet desiderium omnium christianorum » (1).

* * *

Au cours de l'étude qui précède sur l'objet propre de la théologie spirituelle et sur les rapports de l'ascèse et de la

(1) Saint Bonaventure, *Breviloquium*, pars I, cap. 1. — et dans le IV *Sent.*, l. III, dist. 34, le saint Docteur fait cette observation : « *Cognitio experimentalis de divinis amplificat cognitionem speculativam de divina veritate* »

mystique dans la doctrine sacrée, nous n'avons certes pas eu la prétention de résoudre tous les problèmes soulevés. Du moins avons-nous eu le souci de n'être que l'écho de la tradition. Si les auteurs spirituels, qui furent cités, paraissent appartenir et appartiennent de fait à des familles religieuses diverses, ce n'est point un vain goût d'éclectisme qui se complut à étaler leurs témoignages.

Ceux-ci ont été apportés — et d'autres pourraient encore venir les confirmer — parce que nous sommes convaincu qu'il serait, à l'heure actuelle, singulièrement dommageable à la vie spirituelle des fidèles, si s'accréditait l'opinion, d'après laquelle il y aurait dans l'Église deux écoles de spiritualité, également autorisées, encore que formellement opposées sur les points essentiels de la perfection chrétienne.

L'orthodoxie de la vie, non plus que celle de la doctrine, n'est pas compatible, nous semble-t-il, avec pareil dualisme.

Nonobstant les nuances diverses de la pensée ou de la formule, et en dépit de ce que l'on pourrait appeler les spécialités de la vertu, dont les saints et leurs familles spirituelles prolongent de siècle en siècle l'émouvante leçon, il y a, croyons-nous, dans tous ceux qui vivent la vraie spiritualité et en professent la vraie théologie, une âme commune s'inspirant des mêmes principes, tendant à la même fin et vivant du même esprit, « *de cet Esprit qui vient de Dieu, et que nous avons reçu afin que nous sachions ce dont par Dieu nous avons été gratifiés* (1) ».

ALBERT VALENSIN, S. I.
Professeur à la Faculté de théologie de Lyon.

(1) I Cor. II. 12.

La pénitence chrétienne

« Vos écrits me sont sans saveur, nous confie saint Bernard dans son Commentaire sur le Cantique, si je n'y lis le nom de Jésus, et vos discussions et vos discours, je ne les goûte pas, si n'y résonne le nom de Jésus ». Or, c'est un fait, les livres ascétiques qui traitent de la pénitence, comme les prédicateurs, étudient peu et expliquent moins encore le rôle du Christ dans la pénitence chrétienne. Ils ne parlent généralement de lui que pour rappeler le précepte divin de la pénitence et ses exhortations à la componction; et de ses souffrances, que pour y trouver un motif nouveau de contrition ou un encouragement à la mortification : mais ce qu'est le Christ, ce qu'il fait dans l'œuvre de la pénitence, ils ne songent guère à l'exposer.

La raison en est, sans doute, qu'ils se complaisent trop aux termes abstraits et aux formules toutes faites, sans faire voir la réalité concrète que cachent les expressions scolastiques, et qu'ils s'inspirent trop servilement des traités dogmatiques. Or ceux-ci forcés, par souci de méthode, d'exposer séparément chaque dogme, supposent naturellement dans chaque traité particulier ce qu'ils ont établi ailleurs, ils se contentent dès lors de le rappeler d'un mot technique laissant au lecteur le soin de replacer chaque thèse dans l'ensemble et de faire la synthèse; et c'est ainsi que les relations nécessaires entre la pénitence et la passion de Jésus-Christ sont plutôt supposées que développées. Cette méthode peut n'avoir pas grand inconvénient en théologie, pour des lecteurs réfléchis; mais le simple fidèle est généralement incapable de comprendre toute la portée des expressions abstraites et surtout de faire la synthèse doctrinale. Voilà pourquoi il serait utile, dans la prédication et les livres pieux, d'expliquer davantage le rôle nécessaire de Jésus-

Christ dans la pénitence. C'est ce que nous nous proposons d'essayer dans ses pages.

* * *

La pénitence est définie par saint Thomas : « *dolor moderatus de peccatis praeteritis assumptus cum intentione removendi ea* » (III. q. 85, a. 1). Son acte spécial est la volonté de travailler à la destruction du péché en tant qu'il constitue une offense de Dieu, en offrant une réparation pour la coulpe « *operari ad destructionem peccati praeteriti in quantum est offensa Dei* » (*ibid.*, a. 2). Son objet formel est le péché précisément en tant qu'il est une offense à la divine majesté et qu'il est réparable par les actes du pénitent. Saint Bonaventure fait écho au Docteur Angélique : « *paenitentiae actus est detestari culpam sive peccatum quia Dei offensivum et hoc in reconciliationem sive ad emendam* » (IV. d. 24, p. 1 ; a. 1, q. 3).

Cette définition abstraite peut s'appliquer aussi bien à la pénitence surnaturelle qu'à la pénitence naturelle. Une question se pose immédiatement; en quoi diffèrent-elles l'une de l'autre (1)? Pour le thomiste la question est inévitable,

(1) Quelques thomistes nient qu'il existe une vertu naturelle de pénitence. L'acte de pénitence naturelle ne mérite pas d'être appelé proprement *vertueux*, à cause de son imperfection intrinsèque. Cet acte naturel en effet est radicalement inefficace par lui-même, il ne peut atteindre sa propre fin qui est la destruction du péché, même si le péché est considéré simplement comme contraire à l'ordre naturel, vu que par ses forces propres l'homme est incapable d'offrir une compensation suffisante. Etant intrinséquement inefficace, la pénitence naturelle ne peut être animée d'une espérance certaine de pardon, ni par conséquent être ferme comme il convient à un acte proprement vertueux; elle sera craintive et hésitante, sans appui naturel solide. Seule la pénitence surnaturelle mérite vraiment le nom de vertu, parce que par la révélation l'homme a reçu la promesse certaine du pardon et par la grâce l'efficacité d'atteindre sa fin propre, la réconciliation. (SALMANTICENSES, *De paenitentia*, Tract XXIV, disp. 5, sect. 3,

puisque, d'après saint Thomas, les vertus surnaturelles se distinguent spécifiquement des naturelles (I II q. 63, a. 4) et que, de plus, leurs actes ne se différencient pas seulement par le principe subjectif qui les produit, mais encore et surtout par leur objet formel. Suarez répond que l'objet formel de la pénitence naturelle est le péché en tant qu'offense de Dieu considéré comme créateur, conservateur et fin naturelle de la créature, tandis que, dans l'objet formel de la pénitence surnaturelle, Dieu est considéré comme auteur de l'ordre surnaturel et fin surnaturelle de l'homme (*De Paenitentia*, disp. III, sect. VI, n° 10). Le péché dans cette perspective prend une toute nouvelle signification ; il n'est plus seulement une révolte contre le créateur, une rupture des relations de subordination essentielle et d'amour qui unissent l'homme à Dieu, un empêchement à atteindre notre béatitude naturelle ; il apparaît comme une révolte contre notre Père céleste, une rupture de ces relations *d'amitié* personnelle établie entre l'âme et les Personnes divines, une injure qui contriste le Saint-Esprit, l'hôte de nos âmes, un obstacle à l'établissement du Règne de Dieu par le Christ, l'extinction de la vie éternelle, déjà mystérieusement commencée ici-bas et qui doit s'épanouir dans la vision béatifique, le face à face avec Dieu. Mais le péché, pour être objet de pénitence, doit aussi être considéré comme réparable par les actes du pénitent. La même révélation qui nous éclaire sur le caractère propre du péché et nos relations surnaturelles avec Dieu, nous éclaire aussi sur le mode de réparation, voulu par Dieu, qui n'est autre que l'union de nos actes expiatoires avec la grande satisfaction du Christ.

n° 2000, 216). Il n'importe guère à notre point de vue, car ils admettent la possibilité d'un acte naturel de pénitence, bien qu'ils lui refusent le nom d'acte vertueux, ils admettent que les actes surnaturels sont substantiellement et entitativement surnaturels, et, avec saint Thomas, que les vertus surnaturelles sont spécifiquement distinctes des vertus naturelles.

Donc la pénitence chrétienne se distingue spécifiquement par son caractère surnaturel; or, c'est pour n'avoir pas suffisamment réalisé tout ce qu'implique la notion de grâce dans l'économie actuelle, ou du moins pour ne l'avoir pas assez explicité, que les auteurs et les prédicateurs n'ont pas insisté davantage sur le rôle du Christ dans la pénitence, au grand détriment de la piété (1).

A qui médite sur la surnaturalité de la pénitence, il apparaîtra immédiatement que le caractère propre de la pénitence chrétienne est d'être *totalement fondée* sur Jésus-Christ, que son acte spécifique est de vouloir coopérer *avec le Christ Rédempteur* à la destruction du péché en offrant *en union avec ses souffrances et ses expiations* une juste satisfaction pour les fautes commises; il comprendra bientôt que le Christ est tout dans la pénitence, qu'il en est le commencement, le milieu et la fin. Non seulement il nous en a révélé la nature et les conditions, mais de lui procèdent la vocation à la pénitence et son premier éveil, de lui découlent sa valeur et son efficacité : il en est le modèle et la mesure, la cause efficiente et la cause finale; et comme s'exprime un pieux auteur : « considérée dans sa nature intime cette pénitence est pour ainsi dire la douleur même du Cœur de Jésus se déversant dans notre âme, c'est une participation au mystère du jardin des Olives (2) » et à celui du Calvaire.

Par la pénitence, le chrétien achève ce qui manque à la passion du Christ (*Col.* I, 24); ou pour mieux dire c'est le Christ lui-même qui travaille en lui, avec lui et par lui, à la

(1) Les considérations qui vont suivre valent aussi, dans une certaine mesure, même dans l'hypothèse scotiste du surnaturel « *quoad modum* ». Pour eux aussi, en effet, il y a une différence entre l'acte naturel et l'acte surnaturel de pénitence, mais cette différence n'est qu'accidentelle, elle consiste dans un mode de surnaturalité. Cette surnaturalité est exigée pour que l'acte soit agréé de Dieu et il n'y a de pénitence chrétienne que celle qui est surnaturelle. — (2) Bürger, s. I., *Instructions sur la perfection chrétienne,* Lille, Desclée, 1906, p. 57.

destruction du péché et achève activement l'œuvre de la rédemption. Telle est la pénitence chrétienne, et pour le comprendre, il suffit de réaliser toutes les richesses contenues dans les termes abstraits dont se sert la théologie. Qu'on nous permette de développer un peu ces idées.

* * *

Dans l'œuvre de la réconciliation du pécheur toute l'initiative vient de Dieu ; dans cette rencontre de l'âme pécheresse avec le divin Offensé, la première démarche est faite par celui qui a subi l'outrage. Déjà au paradis terrestre, c'est Dieu qui fit les premières avances à Adam en se manifestant à lui pour lui reprocher son crime et ainsi l'amener au repentir. Saint Paul dans son magnifique langage met en pleine lumière la priorité de la condescendance divine : « Dieu montre son amour envers nous en ce que, lorsque nous étions encore pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous. A plus forte raison donc maintenant que nous sommes justifiés dans son sang, nous serons sauvés par lui de la colère. Car si, lorsque nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, à plus forte raison, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. Bien plus, nous nous glorifierons même en Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui maintenant nous avons obtenu la réconciliation » (*Rom.* v, 6-10). Dans ce texte l'Apôtre marque que le premier effet de cette volonté miséricordieuse de Dieu à notre égard est précisément de nous donner le Christ par lequel s'accorde le pardon. Saint Jean fait écho au grand apôtre : « Il a manifesté son amour pour nous en envoyant son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. Et cet amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais lui qui nous a aimés et qui nous a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés » (*I. Ioa.* iv, 10).

« En effet Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (*Ioa.* III, 16).

A la lumière de ces enseignements, on devine déjà que tout le mouvement pénitentiel de l'âme doit partir du Christ et aboutir au Christ dans lequel s'opère la réconciliation. C'est ce que saint Paul déclare aux Corinthiens : « Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Jésus-Christ et qui nous a confié le ministère de la réconciliation. Car Dieu se réconciliait le monde dans le Christ n'imputant pas aux hommes leurs offenses, et mettant sur nos lèvres la parole de réconciliation. C'est donc pour le Christ que nous faisons les fonctions d'ambassadeurs, Dieu lui-même exhortant par nous ; nous vous en conjurons pour le Christ : soyez réconciliés avec Dieu ! Celui qui n'a pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (*II Cor.* V, 18-21). « L'initiative, comme le remarque le P. Prat, vient du Père ; ce n'est pas l'homme qui se réconcilie avec Dieu ; c'est le Père qui nous réconcilie à lui-même par le Christ ou dans le Christ. La réconciliation est à plusieurs degrés. D'abord Dieu, ayant constitué son Fils victime d'expiation, oublie les crimes des hommes, par égard pour ce Fils. Ce n'est là encore qu'une réconciliation en puissance ; pour qu'elle devienne actuelle, il faut dans l'homme un mouvement de retour, mouvement qui s'opère avec le concours de l'homme sur l'appel et sous l'impulsion de Dieu ; *Deus erat in Christo reconcilians mundum sibi.* Les apôtres sont les premiers invités à la réconciliation, *et posuit in nobis verbum reconciliationis,* dont ils sont constitués les hérauts et les agents, parce qu'ils reçoivent la charge officielle de la promulguer et de la transmettre. Leur message se résume en ceci : laissez-vous réconcilier avec Dieu, « *Pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo* ». Enfin pour

que la réconciliation soit effective, les hommes doivent préparer le terrain propice à l'action divine par leur libre assentiment. Initiative du Père céleste, message apostolique, réponse de l'homme, telles sont les trois étapes de la réconciliation » (1).

Le lecteur aura remarqué dans ce passage que, si l'initiative part de Dieu, l'appel effectif à la pénitence ne s'opère que par le Christ. Il ne suffit pas en effet que Dieu ait témoigné sa bienveillance à l'homme en général, il faut que l'appel atteigne chaque âme individuellement et cet appel nous est transmis par le Christ et, en son nom, par les apôtres. Il remarquera en outre que la *possibilité* même de notre vocation à la pénitence suppose, comme condition préalable et nécessaire, l'apaisement de la colère divine par le sacrifice de la croix. L'incarnation du Verbe, sa prédication et sa passion sont donc la cause de notre vocation même à la pénitence, et ce sont les enseignements du Christ et ses invitations pressantes, transmises par les apôtres qui constituent, en même temps qu'un appel à la foi, un appel à la pénitence.

Cette même économie du salut est admirablement esquissée par le Christ lui-même, dans son évangile. Non seulement Jésus commença sa mission divine, en prêchant la pénitence : « *Exinde coepit Iesus praedicare et dicere : Paenitentiam agite* » (Mt. IV, 17), mais encore sa mission consiste à appeler les pécheurs au repentir « *non veni vocare iustos sed peccatores ad paenitentiam* » (Lc. V, 32). Dans ses paraboles il nous montre l'initiative de la miséricorde, la sollicitude de Dieu cherchant et poursuivant le pécheur encore rebelle, telle la parabole de la drachme perdue (Lc. XV, 8-11) et surtout celle du pasteur : « Qui d'entre vous, ayant cent brebis ; s'il en perd une, ne laisse les quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert, pour aller après celle qu'il a perdue, jusqu'à ce qu'il

(1) *La théologie de saint Paul*, Paris, Beauchesne, 2e éd., 1912, p. 323.

l'ait retrouvée? Et quand il l'a retrouvée, il la met sur ses épaules avec joie, et de retour à la maison, il assemble ses amis... et leur dit : Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai retrouvé ma brebis qui était perdue » (*Ibid.*, 3-8). Il esquisse, en même temps qu'il la justifie (v. 1), sa propre façon d'agir avec les pécheurs. La mission confiée par lui aux apôtres, est de prêcher la pénitence, pendant sa vie mortelle (Mc. VI, 12), comme après sa résurrection : « *et praedicare in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum in omnes gentes* » (Lc. XXIV, 47).

Dès lors la pénitence chrétienne est toute entière fondée sur la foi et l'espérance théologales, et voilà un premier caractère interne qui la distingue essentiellement de toute pénitence naturelle. « *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt atque illud in primis a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Iesu, et dum peccatores se esse intelligentes a divinae iustitiae timore...ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore...* », comme l'enseigne le concile de Trente (Denzinger, n° 798). Pas de pénitence salutaire sans la foi et l'espérance « *Unde paenitentia est cum fide passionis Christi per quam iustificamur a peccatis et spe veniae* », dit saint Thomas (III, q. 85, a, 3, ad 4). Les théologiens remarquent justement que la foi surnaturelle et l'espérance ferme aux mérites de Jésus-Christ, donnent à l'acte de pénitence sa perfection, si bien que l'on doit dire que, comparativement à la pénitence chrétienne, la pénitence naturelle mérite à peine le nom de vertu. Sans la révélation, en effet, le pécheur est incapable de savoir, au moins avec certitude, si Dieu lui remettra son

péché, s'il existe un moyen de rentrer en grâce avec Dieu ; tout au plus, peut-il le désirer et le soupçonner (1). Aussi l'acte naturel de pénitence ne peut avoir ni la fermeté, ni l'ardeur, ni la ferveur de celui du fidèle. C'est donc la révélation du Christ et sa passion, solide fondement de notre espérance, qui donnent à l'acte de pénitence chrétienne sa perfection propre, même au simple point de vue psychologique. Ajoutons que la perspective, au delà de la béatitude naturelle, de la vision face à face, la connaissance des liens si tendres d'amitié personnelle avec Dieu, qui transforment psychologiquement l'élan de l'âme et la mettent en relation avec les réalités surnaturelles, que la notion vraie du péché et le sentiment de sa malice infinie, ne peuvent être pleinement comprises que par la révélation ; et rien ne peut nous faire mieux saisir la grandeur de l'offense, que le spectacle de l'expiation sanglante de la croix.

Non seulement la perfection psychologique de l'acte de pénitence découle du Christ, comme il vient d'être dit, mais sa valeur et son efficacité dépendent totalement de la passion. Ce dogme de foi est profondément enraciné dans tous les cœurs, mais encore est-il bon d'y insister dans la prédication et dans les traités ascétiques, plus qu'on ne le fait généralement.

Le Christ est le médiateur universel, unique et nécessaire : « *Unus et mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* » (*I Tim.*, II, 5). Si donc notre pénitence a quelque valeur et quelqu'efficacité, ce ne peut être que par la médiation de Jésus : « *Per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem* » (*Eph.* II, 18). Aussi, selon la belle expression de saint

(1) Suarez, *De paenitentia*, disp. III, sect. 7, n° 7, Salmanticenses, *loc. cit.*

Thomas : « *Tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui in Christo coniunguntur* » (III, q. 49, a. 4). Comme le dit éloquemment Monsabré : « L'univers réduit en poudre ne serait à ses yeux qu'un inutile holocauste. Mais Jésus-Christ est avec nous et nous appelle à la participation de ses douleurs, de sa haine du péché, de son inénarrable brisement, de son infinie contrition. Dieu ne voit plus en nous que son Fils. Confondus dans une même expiation, nous le sommes dans une même résurrection » (1).

L'homme étant incapable, par ses forces, d'offrir à Dieu une compensation qui égale la gravité de l'offense, si Dieu exige une telle compensation, il est manifeste que le pécheur ne pourra obtenir son pardon qu'en vertu de la satisfaction surabondante du Christ, et par conséquent ni sa contrition ne sera efficace que si elle est comme imprégnée des mérites de Jésus, ni ses satisfactions n'auront de prix qu'en vertu de leur relation avec les souffrances du Maître. Saint Paul insiste sur ces vérités fondamentales : « Tous, juifs et grecs, sont sous le péché, selon qu'il est écrit : Il n'y a pas de juste, pas même un seul. Tous sont sortis de la voie, tous sont pervertis....Nul homme ne sera justifié devant lui par les œuvres de la Loi, car la Loi ne fait que donner la connaissance du péché. Mais maintenant, sans la Loi, a été manifestée une justice de Dieu à laquelle rendent témoignage la Loi et les prophètes, justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ, pour tous ceux qui croient; il n'y a point de distinction; car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu; et ils sont justifiés gratuitement par sa grâce, par le moyen de la rédemption, qui est en Jésus-Christ. C'est lui que Dieu a donné comme victime propitiatoire par son sang moyennant

(1) *Conférences de Notre-Dame. Le repentir*, 1885.

la foi afin de manifester sa justice... de manière à être reconnu juste et justifiant celui qui croit. Où donc est la jactance? Elle est exclue. Par quelle loi? Par la loi des œuvres? Non, mais par la loi de la foi. Car nous tenons pour certain que l'homme est justifié par la foi à l'exclusion des œuvres de la Loi » (*Rom.* III, 10-31). « Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés. C'est pourquoi le Christ dit en entrant dans le monde : Vous n'avez voulu ni sacrifice ni oblation, mais vous m'avez formé un corps; vous n'avez agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché, alors j'ai dit : Me voici...Voici que je viens pour faire votre volonté. Il abolit ainsi le premier point pour établir le second. C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés, par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes, de son propre corps... Car, par une oblation unique, il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés » (*Héb.* X, 3-10, 15).

Donc ni les œuvres de la nature, ni les œuvres le la Loi, pas plus que les sacrifices rituels de l'Ancienne Alliance ne peuvent réconcilier avec Dieu, seule notre union avec le Christ par la foi attire la miséricorde divine, nous dit saint Paul; notre contrition et nos œuvres satisfactoires tirent donc toute leur efficace de la passion : « Pour participer aux effets de la passion, explique saint Thomas, il faut que nous soyons configurés à cette même passion. Or nous sommes configurés à elle, sacramentellement, dans le baptême... Ceux qui pèchent après le baptême, doivent se configurer au Christ souffrant par quelque pénalité ou souffrance, qu'ils endurent en eux-mêmes, laquelle cependant peut être beaucoup moindre que serait une satisfaction égale au péché, parce que la satisfaction du Christ coopère » (III, q. 49, a. 3, ad 2).

Mais comment s'établit cette mystérieuse union entre nos œuvres et celles du Christ? Saint Thomas répond encore : « *Per passionem Christi liberati sumus, non solum a*

peccato communi totius humanae naturae..., ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam qui communicant eius passioni per fidem, et caritatem et fidei sacramenta » (III, q. 49, a. 5).

C'est donc parce que notre contrition et nos œuvres procèdent de la foi et de la charité, qui nous unissent au Christ et à sa passion, qu'elles deviennent acceptables aux yeux de Dieu : « *Etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad participandum fructum eius... Fides autem per quam a peccato mundamur, non est fides informis... sed fides formata per caritatem; ut sic passio Christi nobis applicetur non tantum quoad intellectum, sed etiam quantum ad affectum* » (III, q. 49, a. 1, ad 5). Considéré à ce point de vue, le contact de l'âme peut sembler n'être que d'ordre intentionnel (1); la causalité physique de la passion s'exerce par le sacrement, qui est comme l'action du Christ ressuscité. Aussi saint Thomas a-t-il soin de mentionner les sacrements, et même parfois il ne mentionne qu'eux : « *necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et paenitentiam et alia sacramenta, quae habent virtutem ex passione Christi* » (III, q. 49, a. 1, ad 4). Ce n'est pas sans raison : en réalité, la contrition parfaite elle-même n'opère la rémission du péché mortel, qu'en vertu de sa relation avec le sacrement, et les œuvres satisfactoires n'ont leur efficacité que par la grâce sanctifiante dont ils procèdent et qui est elle-même l'effet des sacrements. Cette conclusion découle de la thèse, établie en théologie, que les sacrements de baptême et de pénitence sont de *nécessité de moyen*. Qu'est-ce à dire? Être moyen, c'est concourir objectivement par une influence positive à la collation de la grâce; être moyen nécessaire,

(1) Nous dirons plus loin qu'il est en quelque sorte physique, *per contactum virtutis*.

suppose que, en dehors de leur influence, la grâce n'est pas produite ; il est donc manifeste que la contrition parfaite ne justifie, qu'en tant qu'elle est unie ou réellement ou par désir (au moins implicite) aux sacrements, qui déjà par anticipation, mais réellement, concourent avec elle à la sanctification. Ainsi tout se ramène à l'unité : la passion agissant toujours par les sacrements dont la réception (*re vel voto*) opère la réconciliation en ceux qui sont déjà unis au Christ par la foi et l'espérance : « *Ad passionem Christi ordinatur actus paenitentiae virtitus et per fidem et per ordinem ad claves Ecclesiae et ideo utroque modo causat remissionem culpae, virtute passionis Christi* » (III, q. 86 a. 6, ad 3).

Mais saint Thomas a un mot plus profond encore, lorsqu'il nous dit que la passion opère en nous en vertu de notre incorporation au Christ : « *Satisfactio Christi habet effectum in nobis in quantum incorporamur ei ut membra capiti* (*Ibid.*, a. 3 ; cf. a. 1) ; donc en tant que nous appartenons au corps mystique qu'est l'Église. En dehors de l'Église point de salut, donc point de justification. La pénitence chrétienne, et c'est sa grandeur, n'est pas l'effort individuel de l'homme s'efforçant, dans un isolement froid et angoissant, d'apaiser Dieu par ses sacrifices et ses austérités, c'est une collaboration vitale du membre avec la tête et tout le corps, avec le Christ et toute l'humanité rachetée. Unies à celles de nos frères dans le Christ, nos prières, nos larmes, nos souffrances, riches des mérites de Jésus-Christ, soutenues par les prières et les souffrances de toute l'Église, celle d'hier et celle d'aujourd'hui (1), montent vers Dieu comme un sacrifice agréable, rappelant et continuant mystiquement le sacrifice du Calvaire, qui, lui-même, est continué par l'éternelle

(1) Méditez ces paroles : « Confiteor Deo omnipotenti, beatae Mariae Virgini..., beatis apostolis Petro et Paulo et omnibus sanctis et vobis fratres... Ideo precor, beatam Mariam Virginem, beatos apostolos Petrum et Paulum et omnes sanctos et vos, fratres, orare pro me ad Dominum ».

oblation du Christ au ciel, et par son oblation eucharistique; un sacrifice, auquel participe toute l'humanité incorporée au Christ et qui attire sur nous le pardon et en même temps sur tout le corps de l'Église la miséricorde de Dieu. Rien n'est purement individuel, dans le domaine de la grâce; en vertu de la communion des saints, pas plus notre pénitence que nos prières et nos autres bonnes œuvres. Et voilà la raison profonde pour laquelle Dieu ne peut pardonner nos offenses, si nous n'avons d'abord pardonné à nos frères. Il faut être en paix avec l'Église et chacun de ses membres, pour pouvoir être en paix avec Dieu, puisque notre réconciliation s'opère en vertu même de notre incorporation à la communauté.

Ajouterons-nous que le dogme de la nécessité de la grâce, sous un autre aspect encore, nous montre que le Christ est tout dans notre pénitence? « Si quelqu'un dit, affirme le concile de Trente, que sans l'inspiration prévenante du Saint-Esprit et son concours, l'homme peut croire, espérer, aimer ou *faire pénitence* comme il convient, de façon que la grâce de la justification lui soit accordée, qu'il soit anathème » (DENZ. n° 813). La grâce intérieure doit prévenir tout bon mouvement, elle donne la puissance, la volonté et l'agir, *posse velle et agere*, elle dignifie nos œuvres et leur donne leur efficacité. Qu'est-ce à dire? La grâce ne nous est départie, qu'en vertu des mérites du Christ; donc notre pénitence toute entière, dans son commencement, comme dans son action et son achèvement, dépend totalement de la passion de Jésus-Christ. Mais il y a plus : qu'est-ce que la grâce? La grâce sanctifiante, c'est la ressemblance du Fils naturel de Dieu imprimée dans nos âmes par le Saint-Esprit, en vertu de laquelle nous devenons les fils adoptifs du Père, les frères et cohéritiers de Jésus-Christ; la grâce actuelle, considérée sous son aspect dynamique, c'est l'opération de Jésus ressuscité en nous : « *qui traditus est propter delicta nostra, et resurrexit*

propter iustificationem nostram » (*Rom.*, IV, 25). Non seulement le Christ a mérité la grâce pendant sa vie mortelle, mais son humanité sainte glorifiée, agit, comme cause instrumentale de la divinité, physiquement en nous, excitant, produisant, perfectionnant tous les mouvements surnaturels de notre âme, et par conséquent, nous étions en droit de dire au début de ces pages que le Christ continue en nous l'œuvre de sa passion, provoquant le repentir, travaillant à la destruction du péché par le regret et les satisfactions qu'il produit, poursuivant activement cette pacification et harmonie universelles, qui sont le terme de la rédemption, « et il a voulu réconcilier toutes choses avec lui, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. Vous aussi, qui étiez autrefois loin de lui, et ennemis par vos pensées et vos œuvres mauvaises, il vous a réconciliés par la mort de son Fils en son corps charnel, pour vous faire paraître devant lui, saints, sans tache, et sans reproche » (*Col.* I, 19-21). « *Instaurare omnia in Christo* » (*Eph.* I, 10).

La fin de la pénitence est de nous réconcilier avec Dieu, notre Père, mais dans le Christ; c'est dire que le Christ lui-même participe à la raison de cause finale. Et cela est vrai, non seulement par ce motif universel que le Christ est la fin de toutes choses et de toute la création (*Col.* I, 12, 21), mais encore, très particulièrement, parce que la fin immédiate de la pénitence est de nous réintégrer dans le corps mystique du Christ, dans lequel et par lequel nous sommes unis à la divinité.

Cause efficiente, cause finale, le Christ est encore cause exemplaire; il est la mesure et la règle de la pénitence chrétienne, en même temps que son modèle. Saint Thomas enseigne que la mesure des vertus infuses est autre que la

mesure des vertus naturelles de même nom (I. II, q. 63, a. 4). Il faudra donc en dire autant de la pénitence. La mesure de notre douleur, de notre haine du péché, de nos satisfactions, est celle qui convient, non pas seulement à l'homme selon les règles de la raison naturelle, mais celle qui convient à des enfants de Dieu appelés à l'héritage céleste, à l'amitié de Dieu, selon les préceptes et les exemples que nous a donnés Jésus.

C'est ce qui explique les étonnantes pénitences que nous lisons dans la vie des Saints. L'expiation du Calvaire est un modèle que chacun de nous doit imiter, selon ses forces et la mesure de sa grâce particulière : « Soyez donc des imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés ; et marchez dans la charité, à l'exemple du Christ, qui nous a aimés et s'est livré pour nous, comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur » (*Eph.*, V; 1-2). « Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces ». (*I Pet.*, II, 21). Ce serait une erreur de vouloir justifier les actes des vertus chrétiennes par les seules règles d'Aristote et les vues de la raison naturelle. Bien des auteurs s'y sont exercés, sous prétexte de défendre les vertus chrétiennes et en particulier l'ascèse. La règle dépasse la raison, et elle se résume pratiquement pour nous dans l'imitation du Christ. Voilà pourquoi les premiers chrétiens mettaient l'idéal de la perfection dans le martyre (1) et que l'ascèse dans les premiers temps, — et la tradition, Dieu merci, n'est pas encore éteinte, — fut considérée surtout comme un holocauste et un sacrifice d'amour (2).

Dès lors, pour en revenir à la pénitence, celle-ci sera d'autant plus parfaite, qu'elle sera plus consciemment unie au sacrifice de la croix et qu'elle sera modelée davantage sur

(1) DE VILLER. *Martyre et perfection*, dans la *Revue d'Ascétique et de mystique*, 1925, p. 3-25. — (2) ID. *Ibid.*, p. 105-142.

l'exemple de Jésus-Christ. Voilà pourquoi, comme nous le disions en commençant, il est regrettable que la prédication et les livres ascétiques n'insistent pas plus sur la place qu'occupe Notre-Seigneur dans la pénitence, c'est à dire sur le caractère spécifiquement chrétien de cette vertu.

La pénitence chrétienne se définira donc : l'acte d'un homme qui, croyant à la rédemption du monde par Jésus et se fiant, non en lui-même, mais dans les mérites du Sauveur, implore son pardon au nom de ce même Sauveur et offre, en union avec les souffrances du divin Maître et sur son modèle, ses expiations et ses souffrances pour les péchés commis (1).

E. HOCEDEZ, S. I.

Note d'Écriture Sainte

La réponse de Notre-Seigneur à Pilate (Jean, XIX, 11).

Les Juifs ont enfin produit le grief décisif : « Nous avons une loi et, d'après notre loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu ». A ces mots, remarque saint Jean (XIX, 8), Pilate fut encore plus effrayé. Rentrant dans le prétoire, il dit à Jésus : « D'où es-tu? » Mais Jésus ne lui fit aucune réponse. Alors Pilate : « Tu ne me parles pas? Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te délivrer et le pouvoir de te crucifier? » Cette fois Jésus répond : « *Tu n'aurais sur*

(1) Ce que nous venons de dire vaut, toute proportion gardée, pour la pénitence des justes de l'Ancien Testament et des âmes de bonne volonté qui se sauvent en dehors du christianisme. Toute pénitence salutaire est nécessairement fondée sur Jésus-Christ, bien que la foi et l'espérance surnaturelles, absolument nécessaires à la justification, puissent parfois n'avoir qu'implicitement pour objet Jésus (S. THOM. III, q. 49, a. 5, ad 1). La grande différence entre les pénitents qui ont précédé la venue de Jésus, est que pour eux la passion n'influençait que *per modum meriti*, et non pas *per modum efficientiae physicae*.

moi aucun pouvoir, si (pouvoir) ne t'avait été donné d'en haut ; à cause de cela, celui qui m'a livré à toi a un péché plus grand ». Après cette réponse, note encore saint Jean (XIX, 12), Pilate cherche à sauver Jésus.

Dans cette brève réponse de Notre-Seigneur, il y a au moins cinq éléments que les commentateurs ont interprétés différemment.

1° *Le pouvoir reconnu à Pilate :* est-ce un pouvoir légitime, privilège du gouverneur romain, ou bien une pure licence d'agir, commune à tous les ennemis du Christ, dont l'heure est venue avec la puissance des Ténèbres? (Luc, XXII, 53).

2° *La source de ce pouvoir :* est-ce Dieu investissant Pilate d'une particulière autorité ou du moins lui permettant de faire crucifier Jésus, ou bien Satan dont « le royaume est d'une région supérieure à la nôtre » (Cfr. LE CAMUS, *Vie de Notre-Seigneur,* tome 3, p. 324, note 3).

3° *Le fait qui aggrave le péché de celui qui a livré Jésus :* est-il sous-entendu (et alors on n'a que l'embarras du choix), ou bien est-ce le pouvoir reconnu à Pilate, ou bien n'est-ce pas plutôt le caractère conditionnel de ce pouvoir? (Cfr JANSENIUS GAND.).

4° *Celui qui a livré Jésus à Pilate :* est-ce Satan, est-ce Judas, est-ce Caïphe, les Juifs en général ou même tous les pécheurs pour le salut desquels Dieu sacrifie son Fils?

5° *Le péché moins grand* que sous-entend le péché plus grand du traître, quel qu'il soit : est-ce, suivant l'opinion reçue, le péché de Pilate? N'est-ce pas plutôt le péché du traître encore, mais dans une hypothèse non réalisée? Dans l'hypothèse où Pilate n'aurait eu *aucune espèce de pouvoir* sur Jésus (opinion de Loisy écartée par le Père Lagrange), ou bien dans l'hypothèse où Pilate aurait eu *tout pouvoir* sur l'accusé, c'est-à-dire si celui-ci avait été un homme comme un autre et non le Fils de Dieu?

Nous pensons qu'il faut adopter cette dernière hypothèse. Le second terme de la comparaison n'est pas le péché de Pilate (encore à venir), mais le péché du traître dans l'état *apparent* des choses que Pilate a formulé dans sa boutade et que Notre-Seigneur dément dans sa réponse. Cette réponse devient moins obscure si l'on renverse l'ordre des propositions, en renversant du même coup le sens de leur conjonction : celui qui m'a livré à toi a un péché plus grand, parce que tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, si pouvoir ne t'avait été donné d'en haut, c'est-à-dire parce que, étant Fils de Dieu, je suis naturellement en dehors de tes atteintes.

Cela admis, toutes les difficultés s'évanouissent.

1° Le pouvoir de Pilate est un pouvoir précaire, conditionnel, naturellement irréel, dont le détenteur n'usera qu'autant que l'accusé lui-même le permettra. Jansénius de Gand (1596) l'avait déjà remarqué, mais sans deviner, semble-t-il, pourquoi la nature débile du pouvoir de Pilate aggravait la faute des Juifs. C'est que le contexte y met l'affirmation du caractère divin de l'accusé, et que livrer un Dieu (sacrilège) est plus grave que livrer un pur homme (injustice).

2° La permission qui rend Pilate capable de faire du bien ou du mal à Jésus vient évidemment de Dieu.

3° Le fait qui aggrave le péché de celui qui a livré Jésus à Pilate, c'est que Pilate n'aurait aucun pouvoir sur Jésus sans la permission divine ; c'est toute la première proposition : « tu n'aurais pas... si... » et non le sous-entendu de l'irréel : « mais tu as en fait... ».

4° Il n'importe aucunement de savoir nommément qui a livré le Fils de Dieu, puisque c'est le fait de livrer, la formalité même d'être celui qui livre le Fils de Dieu, c'est cela que Notre-Seigneur apprécie ici et pas autre chose.

5° Quant à la faute à venir de Pilate, elle ne peut être directement visée comme on l'a cru généralement. Elle est

cependant implicitement jugée dans le jugement même porté sur la faute des Juifs : s'il est plus grave de livrer le Fils de Dieu, il est plus grave aussi de le condamner.

L'interprétation que nous proposons fait mieux que résoudre les difficultés du texte. Elle rattache le texte au contexte et explique l'attitude de Notre-Seigneur. En répondant à la boutade de Pilate, Notre-Seigneur répond tout ensemble à la question précédente : « D'où es-tu? » Car, nier que le juge tienne naturellement l'accusé en son pouvoir, c'est affirmer que cet accusé est d'une condition exceptionnelle, qu'il est vraiment ce que les Juifs lui font dire et qu'il y a en lui ce Dieu caché dont le pressentiment augmenta l'inquiétude de Pilate. Le *maius peccatum* fait écho au *magis timuit.*

Notre-Seigneur est donc condescendant. Il est juste aussi. Il est bien loin de dire à Pilate hésitant que son péché éventuel sera toujours moindre que celui des Juifs; il lui déclare au contraire que le péché des Juifs est plus grave qu'il ne le pense et qu'il doit par conséquent deux fois trembler d'y coopérer. Et Pilate a bien compris la leçon. Il redouble d'efforts pour sauver l'inconnu mystérieux. Hélas! la peur de César fera taire finalement la crainte du Dieu caché.

R. THIBAUT, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE ET DU SAINT-OFFICE CONCERNANT L'ACTION FRANÇAISE

I. **Allocution consistoriale,** *Misericordia Domini* du 20 décembre 1926. — (*A. A. S.*, XVIII, 1926, p. 517-520).

... Iam a longinquis Mexici terris ad propinquam Galliam cogitatione feramur, ut ad gravem illam controversiam quod

attinet de politica parte vel schola, quam *Action Française* vocant, deque ab ipsa profectis institutis diurnoque commentario — qua quidem controversia plurimorum animos illic agitari novimus — sententiam iterum aperiamus Nostram : iterum, inquimus, siquidem non semel iam nec ambigue, quid sentiremus, ediximus. Eadem autem de re ideo vos alloquimur quia, ex una parte, praeclaram magnamque opportunitatem, Venerabiles Fratres, ipse amplissimus consessus vester, ad quem quidem oculos intendit catholicus orbis, Nobis offert ac praebet, eo vel magis quod quae dicturi sumus, vel extra Galliae fines aliquid possunt habere utilitatis et commodi; ex altera vero, praestat eorum optata atque exspectationem explere, qui, ut de omni se eximeremus dubitatione, litteris, sincerum pietatis sensum et veri rectique amorem redolentibus, postulavere.

In quo si Nobis aegritudine ac maerore vacuis esse non licuit, haud exigua tamen solacia miserentissimus Deus impertivit, cui quidem, ut officio et dulci quasi cuidam necessitati pareremus, gratum Nostrum properavimus significare animum illo Psalmorum loco : « Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae laetificaverunt animam meam »(1). Quod enim Nostram auctoritatem interponendo rem optatissimam nec tam tempestivam quam necessariam fecissemus, ab optimis laicis, a sacerdotibus ex utroque clero, ab venerabilibus episcopis animarumque pastoribus grates Nobis actae sunt : ipsis igitur peculiare esto propensae voluntatis Nostrae testimonium, iisque una simul omnibus, qui, fidem suam operibus manifestantes, verba Nostra tamquam a Iesu Christi Vicario profecta aut obsequenter amanterque exceperunt, aut voce et scriptis cum prope vel procul vulgarint, tum sincere fideliterque interpretati sunt et, quotiescumque oportuit, strenue defenderunt. — Quotquot vero instant, ut clarius pressiusque de re proposita loquamur, volumus iidem reputent, in iis quae ad usum pertinent actionemque vitae, absolute aliquid ac definite in universum praecipi haud semper posse; praeterea quae ad hunc diem scripsimus vel diximus — quaeque profecto ex Gallis,

(1) *Ps.* XCIII, 19.

quorum interest, iam nunc nemo unus ignorat, — in iis satis expressas contineri aut facile inde erui posse leges ac rationes quae ad recte iudicandum agendumve conducant. Addimus, si qui sunt quorum menti clarius adhuc praeferri lumen oporteat, catholicis nullo pacto licere ad eorum incepta et quasi scholam accedere, qui et studia partium religioni anteponunt et hanc illis servire iubent; ne licere quidem se et alios, iuvenes potissimum, huiusmodi vel auctoritatibus vel disciplinis obiicere, unde cum fidei morumque integritati, tum catholicae ipsius iuventutis institutioni periculum confletur. Quo in genere — ut nullam earum, quae factae sunt percontationes rogationesque, praetereamus — non licet item catholicis sustentare, fovere ac legere diurnos commentarios ab hominibus editos, quorum scripta, cum ab nostra de fide et moribus doctrina dissentiant, nequeunt non improbari, quique etiam haud raro, per diarii capita, per recensiones ac titulos talia lectoribus, maxime adulescentibus ac iuvenibus, proponunt, in quibus spiritualium ruinarum causam non unam reperiant.

Equidem haec omnia, quamquam non sine animi dolore, memoravimus tamen tum ne tot filiis deessemus, qui ad communem omnium Patrem ac Pastorem confugissent, tum ne oblivisci videremur, positos a Deo ipso Nos esse ad pervigilandum « quasi rationem pro animabus... reddituri » (1). Nemo profecto non videt, Nobismet quoque Paulum Apostolum consuluisse, cum gravem eiusmodi causam attulit ad christifideles monendos, obedirent ac subiacerent praepositis suis, ut hi rationem Deo redderent « cum gaudio, et non gementes » : quod ne ipsis quidem christifidelibus expediret (2). Ceterum carissimos filios e Galeia Nostros dissociari inter se et discordare diutius rei politicae causa, nec ipsis nec Civitati nec Ecclesiae expedit. Sed, contra, omnibus atque ad omnia erit summopere profuturum, in iis, quae religionis sunt, coniunctissimos eos esse universos, scilicet in tuitione divinorum Ecclesiae iurium, matrimonii christiani, domestici convictus, puerilis ac iuvenilis institutionis, omnium denique sacrarum libertatum, quae sunt Civitatis fundamenta ;

(1) *Hebr.* XIII, 17. — (2) Ibid.

atque ita concordes, per populares cotidie frequentiores solidioresque significationes, per sanae doctrinae de re religiosa ac morali propagationem, per caritatis apostolatum, multiplicis eius, quam memoravimus, libertatis cum germanam efferre notionem, tum acriorem in dies excitare vulgo appetentiam, ut eam aliquando cives, plena sui iuris conscientia, efficaciter repetant ac vindicent. Quae quidem voluntatum consensio ut salutariter eveniat, quemadmodum vehementer cupimus, sic Auctorem omnium bonorum multis cotidie supplicibusque precibus exoramus. Integrum, nihilo setius, unicuique esto, legitime atque honeste eam habere potiorem Civitatis administrandae rationem, quaecumque ab divina rerum ordinatione non discrepat.

Quae vero de animorum coniunctione atque ad agendum pro rebus sanctissimis conspiratione nunc hortati sumus, nihil reapse ab consiliis immortalis memoriae decessoris Nostri Leonis XIII distant ac differunt, perinde ac cum his monitiones sanctae recordationis Pii X cohaerebant : quod liquido comperiet quisquis utriusque decessoris acta et documenta, sine opinione praesumpta, conferat, quemadmodum Nosmet contulimus, simulque meminerit, quae olim dicta sunt, omnibus eadem omnia reddi semper nec oportere nec posse.

Etsi, ceteroqui, supervacaneum putamus, tamen « ex abundantia cordis », ut dici assolet, adiicimus, permotos Nos esse ad loquendum ac permoveri non praeiudicatis opinionibus partisve alicuius studio, non humanis rationibus, non ignoratione vel tenuiore beneficiorum aestimatione quae Ecclesiae adeoque Civitati aut ab aliquibus aut a parte scholave aliqua obvenerint, sed dumtaxat atque unice suscepta in Nosmet ipsos religione conscientiaque eius, quo obstringimur, officii, idest tuendi divini Regis dignitatem, animarum salutem, religionis bonum et futuram ipsam catholicae Galliae prosperitatem. Hisce omnibus de causis atque etiam ut dubitationibus falsisque interpretationibus ne sit locus, quales, cum alias aliter, tum in memorato diurno commentario nuperrime, haud reverenter quidem nimisque audaciter adhibitae sunt, certa Nobis spe pollicemur, fore ut Venerabiles Fratres Galliae Purpurati

Patres, Archiepiscopi atque Episcopi, pro pastorali munere, quae sit mens Nostra ac paterna voluntas ad gregrem non tam perferant cuiusque suum, quam fideliter luculenterque explicent atque explanent.

Haec, Venerabiles Fratres, verba quae fecimus, quibus et vestra ipsorum praesentia sollemnitatem et appropinquans Regis pacifici Natalis quandam addit sanctitudinem, utinam plenam actuosamque instaurent inter catholicos Gallos concordiam, qua auspice, efficienter pro supremis iis Regni divini rationibus propugnare liceat, quibus tamquam fundamento et corona et sanctione cetera nituntur : Regni divini, inquimus, quod qui quaerunt, iam, ex certis ipsius Christi Regis promissis, reliqua sibi omnia conciliant ac quasi praeoccupant : « Quaerite .. primum regnum Dei... et haec omnia adiicientur vobis » (1).

II. **Décrets du Saint-Office mettant à l'Index certains ouvrages de M. Ch. Maurras et le journal « L'Action française ».** — (29 janvier 1914 et 29 décembre 1926. — A. S. S., XVIII, 1926, p. 529-530). — DECRETUM. DAMNANTUR QUAEDAM OPERA CAROLI MAURRAS ET EPHEMERIDES « L'ACTION FRANÇAISE ». *Die 29 Ianuarii 1914 et die 29 Decembris 1926.*

Cum nonnulli postulaverint ut de mente atque consilio huius Apostolicae Sedis ac praesertim f. r. Pii Pp. X quoad opera et scripta Caroli Maurras necnon ephemirides inscriptas *L'Action Française*, diligentius inquireretur, Sanctissimus D. N. Pius Pp. XI iussit mihi infrascripto Adsessori S. Officii ut Acta itemque Tabularia Sacrae Indicis Congregationis — quae S. Officio, ut omnes norunt, coniuncta atque incorporata fuit — accurate investigarem, atque deinceps sibi referrem.

Qua peracta investigatione, haec quae sequuntur comperta sunt ; nempe :

I. In Congregatione praeparatoria habita feria V, die 15 Ianuarii, anno 1914 : « Omnes Consultores in sententiam convenerunt quatuor opera Caroli Maurras : *Le Chemin de Paradis*, *Anthinéa*, *Les Amants de Venise* et *Trois idées politiques*,

(1) Matth., VI, 33.

esse vere pessima et ideo prohibitionem mereri, quibus accensendum esse dixerunt opus inscriptum *L'Avenir de l'intelligence*.

« Plures Consultores his accenseri etiam voluerunt libros inscriptos *La politique religieuse* et *Si le coup de force est possible* ».

II. In Congregatione generali habita feria II, die 26 Ianuarii, anno 1914 : « Emus Cardinalis Praefectus dixit ipsum cum Summo Pontifice de hoc negotio egisse et Summum Pontificem, ratione habita tot petitionum voce et scripto Sibi etiam a summis viris factarum, revera aliquantulum ancipitem haesisse, tandem vero statuisse ut de hoc negotio in S. Congregatione plena libertate ageretur, Sibi reservata potestate circa publicationem Decreti.

« In medias ergo res devenientes Emi Patres dixerunt dubium haud adesse posse, libros a Consultoribus designatos esse revera pessimos et mereri censuram, eo vel magis quia a iuvenibus vix arceri possint huiusmodi libri, quorum auctor in rebus politicis et in re litteraria ipsis tamquam summus commendetur et tamquam caput eorum a quibus salus patriae exspectanda sit. Emi Patres in sententiam convenerunt enumeratos libros ex parte S. Congregationis proscribi, publicationem autem Decreti sapientiae Summi Pontificis relinqui. Quod autem spectat ad ephemerides *L'Action Française*, *Revue bimensuelle* Emi Patres idem statuendum esse censuerunt de istis ac de operibus D. Maurras ».

III. Die autem 29 Ianuarii, anno 1914 : « P. Secretarius in Audientia SSmi de omnibus retulit quae in novissima Congregatione acta sunt. Summus Pontifex statim loqui coepit de *L'Action Française* et de operibus D. Maurras, narrans a multis Se accepisse libellos quibus postulent ne haec opera a S. Congregatione prohiberi sinat : haec tamen opera esse prohibita et ex nunc prout in S. Congregatione proscripta fuerunt pro talibus habenda esse, Sibi tamen servato iure indicandi momentum quo Decretum publicandum erit ; quod ni nova occasio ita agendi offerretur, Decretum quo illae ephemerides atque libri prohibeantur, tamquam hodie emanatum promulgabitur ».

IV. Die 14 Aprilis, anno 1915 : « Summus Pontifex [Benedictus XV f. r.] P. Secretarium de libris Caroli Maurras et de ephemeridibus *L'Action Française* interrogavit. P. Secretarius Sanctitati Suae per ordinem omnia narravit quae in hac causa a S. Congregatione gesta sunt et quomodo Eius praedecessor Pius Pp. X s. m. proscriptionem, ab Emis Patribus pronunciatam, ratam habuerit atque adprobaverit, ast publicationem Decreti in aliud tempus magis propitium distulerit. Quibus auditis Sanctitas Sua declaravit hoc tempus nondum venisse, cum, bello adhuc perdurante, passiones politicae aequum iudicium de tali actu Sanctae Sedis haud admittant ».

Quibus omnibus a me infrascripto, Adsessore S. Officii, SSmo D. N. diligenter relatis, Sanctitas Sua iam opportunum duxit hoc Decretum Pii Pp. X publicari et promulgari, atque ut publici iuris reapse fieret decrevit, sub die quidem praescripto ab eodem Decessore Suo f. r. Pio X.

Attentis autem quae, his praesertim diebus, a diario eiusdem inscriptionis, *L'Action Française*, nominatim vero a Carolo Maurras et a Leone Daudet, edita ac pervulgata sunt, quaeque contra Sedem Apostolicam ipsumque Romanum Pontificem scripta esse nemo sensatus non videt, SSmus D. N. damnationem a Decessore Suo datam confirmavit atque extendit ad praedictum diarium *L'Action Française* prout in praesens editur, ita quidem ut tamquam proscriptum atque damnatum habeatur atque in Indicem librorum prohibitorum inseratur, absque praeiudicio ulteriorum inquisitionum et damnationum in libros utriusque auctoris.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 29 Decembris 1926.

De mandato Sanctissimi
N. Canali, *Adsessor*.

III. **Lettre de S. S. Pie XI au cardinal Andrieu sur la mise à l'index d'ouvrages de M. Ch. Maurras et du journal « L'Action française ».** — (5 janvier 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 5-8). — CHIROGRAPHUS AD EMUM P. D. PAULINUM PETRUM TIT. SANCTI HONUPHRII IN IANICULO S. R. E. CARD. ANDRIEU, ARCHIEPISCOPUM BURDIGALENSEM : CUM DECRETO QUO

DAMNANTUR QUAEDAM OPERA CAROLI MAURRAS ET EPHEMERIDES « L'ACTION FRANÇAISE ».

Bien aimé et vénéré Monsieur le Cardinal,

C'est de tout cœur que Nous vous remercions des bons et si pieux souhaits que vous venez de Nous envoyer par votre aimable lettre du 23 Déc. passé et que Nous vous les rendons en implorant pour vous du divin Enfant toutes les grâces que votre âme de Pasteur désire pour vous même, pour votre Clergé et pour votre Peuple, qui sont aussi les Nôtres et que Nous aimons tant parce qu'ils vous aiment, travaillent avec vous et répondent si généreusement à vos sollicitudes pastorales. Nous tenons à faire cela personnellement et sans intermédiaire, pour vous dire encore une fois combien Nous apprécions la fidèle et généreuse coopération que vous Nous prêtez depuis quelques mois. Dans les feuilles ci-jointes vous allez lire le premier un décret touchant la grave question de l'*Action Française*, qui va paraître incessamment dans les *Acta Apostolicae Sedis*, avec les actes du dernier Consistoire. Vous aviez un certain droit à cette prémice parce que parmi vos vénérables Confrères de l'Épiscopat français vous avez été le premier à soulever la question et le premier aussi à porter les conséquences d'une telle initiative, toujours avec Nous, dès que votre cause est devenue la Nôtre, c'est-à-dire dès la toute première heure.

Comme vous allez voir, le décret a une importance assez grande, ne serait-ce que parce qu'il détruit d'un seul coup la légende qu'on a tissue, en bonne foi comme Nous aimons à le croire, autour de Notre vénéré Prédécesseur Pie X de s. m. Comme vous voyez, non seulement il en résulte que ni vous, ni Nous, ni Nos coopérateurs et exécuteurs n'avons été les premiers à Nous saisir de la dite question, mais il en résulte aussi que Nous avons fini là où Pie X a commencé.

Il est de toute évidence que Nous aurions employé de tout autres procédés, si les documents que Nous publions avaient été à Notre connaissance; mais ce n'est qu'après le jour du Consistoire que Nous les avons eus en Nos mains. Sans doute, il Nous était très pénible de voir opposer (comme on l'a si

souvent fait plus ou moins ouvertement) le nom et la prétendue conduite de Notre vénéré Prédécesseur à Notre nom et à Notre conduite vis-à-vis de l'*Action Française*. Nous avions le profond sentiment — dites le pressentiment — qu'une telle opposition ne répondait pas au vrai; pour ne pas dire autre chose, Pie X était trop antimoderniste pour ne pas condamner cette particulière espèce de modernisme politique, doctrinaire et pratique, auquel Nous avons à faire; mais les documents positifs Nous manquaient, ils Nous ont manqué jusqu'à la toute dernière heure, et, ce n'est qu'après des recherches réitérées faites suivant des indications que Nous suggéraient les habitudes d'une vie passée en grande partie au milieu des livres et des documents, qu'on les a finalement retrouvés. Tout ceci s'explique facilement si on se rappelle qu'en l'an 1917 (Motu Proprio du 25 Mars) la S. Congrégation de l'*Index* a été incorporée à celle du Saint-Office et ses archives unies à celles de celui-ci. Il est encore plus facile d'expliquer les délais auxquels Pie X et Benoît XV ont jugé opportun de soumettre la publication du décret que Nous promulguons : l'un et l'autre ont dit, et Nous publions, les considérations qui les ont inspirés; et l'on ne peut pas ne pas remarquer que les interventions et les hautes pressions dont parle Pie X ne l'ont pas empêché d'approuver la proscription prononcée par la S. Congrégation de l'*Index* jusqu'à vouloir y lier son nom, en prescrivant la date de la publication en n'importe quel temps celle-ci aurait eu lieu. Nous Nous demandons plutôt pourquoi la divine Providence a permis tout ce retard dans la recherche et la découverte de documents si importants et si décisifs; et Nous aimons à y voir non seulement une permission mais une disposition providentielle dans le double but, d'un côté, de Nous engager à étudier toute la grave question personnellement et pour Notre compte, et, de l'autre côté, de faire... *ut revelentur ex multis cordibus cogitationes.*

En effet cette révélation des cœurs s'est produite dans une bien large mesure depuis la publication de votre lettre, mais plus encore en ces derniers temps et surtout dans les jours qui ont immédiatement précédé et suivi le Consistoire du 20 Décembre

passé. Il s'est révélé une absence absolue de toute juste idée sur l'autorité du Pape et du Saint-Siège et sur sa compétence à juger de son extension et des matières qui lui appartiennent; une absence non moins absolue de tout esprit de soumission ou tout au moins de considération et de respect; une attitude prononcée d'opposition et de révolte; un oubli ou plutôt un vrai mépris de la vérité, allant jusqu'à l'insinuation et à la divulgation d'inventions aussi calomnieuses que fausses et absurdes; tout ceci s'est abondamment et si clairement révélé que beaucoup de bons catholiques ont vu et compris à qui et à quel esprit ils s'étaient fiés en pleine bonne foi. C'est au milieu de telles révélations que la divine Providence a mis en Nos mains les documents que Nous vous communiquons; ce sont ces révélations qui ont mis le comble à la mesure et Nous font proscrire le journal l'*Action Française*, comme Pie X a proscrit la revue bimensuelle du même nom. Quant aux livres de Charles Maurras, proscrits par Pie X, il est évident pour tout bon catholique que la proscription ne perd rien de sa force par le fait que l'auteur ait tenu à se faire son propre index, quand l'*Index* de la Sainte Église est intervenu, d'autant plus s'il déclare comme il l'a déclaré que par là il n'entend se mettre en règle avec aucune loi. C'est précisément de l'intervention de l'*Index* que les documents retrouvés témoignent, comme ils attestent aussi le persévérant jugement de l'Église sur la grave question du moment. Nous espérons que, révélée à l'heure qu'il est, une telle continuité du jugement suprême de cette Église que le Saint-Esprit appelle *columna et firmamentum veritatis*, suffira à elle seule à éclairer les esprits, à dissiper les doutes, à tranquilliser les âmes, à ramener partout et en tous la paix. C'est Notre désir ardent, c'est Notre instante prière pour tous Nos chers fils de France et plus particulièrement pour cette bien-aimée jeunesse, qui toujours, mais surtout à l'heure qu'il est, garde la première place dans Nos prédilections et dans Nos sollicitudes apostoliques. Mais c'est à tous sans exception que Notre cœur paternel s'ouvre, offrant à tous l'accueil le plus indulgent et le plus tendre; désireux de les consoler tous, si, pendant une heure que Nous espérons déjà passée sans retour, Nous en avons dû

contrister quelques-uns afin de ne pas manquer à Nos redoutables responsabilités pour le salut de leurs âmes.

Voilà, Monsieur le Cardinal, les sentiments dont Nous vous prions de vous faire l'interprète, comme toujours fidèle, en vous donnant, à vous, à tout votre Diocèse, et à toute la France les bénédictions les plus affectueuses.

Du Vatican, le 5 Janvier 1927.

PIUS PP. XI.

Commentaire.

Le fascicule de la *Revue* paru en février n'avait pu donner qu'un rapide résumé des décrets du Saint-Office qu'on vient de relire. Il nous reste à analyser de plus près les documents de toute la cause.

Le premier en date reste au fond le plus important de tous; sous le coup de l'émotion produite par les mesures disciplinaires promulguées quelques mois plus tard, on a parfois semblé le perdre de vue. La lettre pontificale du 5 septembre 1926, approuvant la déclaration du cardinal Andrieu du 25 août (1), n'était primitivement qu'un « avertissement »; avertissement autorisé et grave, dont il n'y avait pas moyen de méconnaître la portée pratique : des principes posés découlaient des obligations sérieuses pour la conscience chrétienne (2). La lettre au cardinal Andrieu nous montre clairement à présent dans quel esprit doivent être interprétés l'Allocution consistoriale et les décrets du Saint-Office; elle nous donne la solution des difficultés qui semblent avoir troublé un instant bon nombre de catholiques. Nous en reprendrons la substance dans la dernière partie de cette note (p. 229 et suiv.).

Avant d'aborder le dispositif des documents pontificaux, il faut bien rencontrer une question préjudicielle.

(1) *N. R. Th.*, 1926, p. 699-705. — (2) Elles ont été nettement précisées ici même, *loc. cit.*, p. 704-705. Les documents pontificaux parus depuis ont prouvé combien notre collaborateur avait interprété exactement la pensée du Saint Père.

Compétence de l'Église dans les matières mixtes. — Quelle est en pareille matière la compétence de l'autorité ecclésiastique? Le mouvement de l'Action française est un mouvement *politique*. Son but est exclusivement politique; ses méthodes, ses moyens d'action sont de l'ordre politique; la doctrine qui les inspire et les anime prétend n'être qu'une doctrine politique, une théorie du meilleur système d'organisation et de gouvernement de la société civile. A quel titre l'Église pourrait-elle en connaître?

Aucune portion de l'activité humaine n'échappe à l'emprise de la loi morale, pas plus qu'au souverain domaine de Dieu, — car c'est tout un. Toute activité ici-bas doit tendre en définitive à la fin surnaturelle : comme disposition tout au moins éloignée, tout doit s'y rapporter ou pouvoir y être rapporté, rien ne peut lui être contraire. La loi morale ne se limite pas à la seule loi naturelle; elle comprend l'ensemble des obligations résultant de l'économie de la Révélation. L'*action politique*, comme toute activité de l'homme, doit se conformer aux règles de la *morale révélée*. Le but de cette action doit être un but licite; les méthodes, les procédés doivent respecter et les droits de toute autorité temporelle légitime, et la justice, et la charité chrétiennes; les doctrines politiques doivent cadrer avec la conception chrétienne de la vie et du monde, reconnaissant intégralement le sens surnaturel de notre existence, et la fraternité des hommes de toute race et de toute condition dans le Christ.

Or, l'Église est constituée par Notre-Seigneur gardienne de la morale révélée. C'est à elle qu'il appartient de juger d'autorité si tel but est un but *licite*, si tel moyen, tel procédé est *juste*, est *charitable;* si telle doctrine est compatible ou non avec le *dogme* et la *morale* catholiques. Aux siècles par excellence des « questions mixtes », — XIII^e^ et XIV^e^, — malgré toutes les hésitations d'une doctrine encore en voie de formation et qui cherchait ses formules définitives, Boniface VIII avait déjà nettement énoncé le principe : « Dicimus quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem regis... Non potest negare rex, seu quicumque alter fidelis, quin sit nobis subiectus *ratione*

peccati » (1). Ou, comme l'écrivaient ses cardinaux à la noblesse de France : « Non venit in dubium homini sanae mentis Romanum Pontificem... *posse omnem hominem arguere de peccato* » (2). Nier que l'Église ait le pouvoir d'apprécier souverainement la moralité d'une activité quelconque, — philosophique, scientifique, économique, politique, — c'est nier qu'elle soit souverainement compétente en toute matière *religieuse;* car la morale catholique est quelque chose d'essentiellement religieux, et sa pratique un des éléments de la religion catholique. Et si l'Église peut *apprécier* la moralité d'une conduite, elle peut aussi rappeler, imposer, sanctionner les obligations religieuses qui résultent de cette appréciation. Jugeant légitimement que telle activité, telle influence est incompatible avec les exigences de la morale religieuse, elle peut défendre à ses fidèles de collaborer à cette activité, de s'exposer à cette influence ; elle peut sanctionner ses défenses de peines canoniques. Plusieurs évêques français ont rappelé à cette occasion le passage de l'encyclique *Pascendi*, où Pie X dénonçait avant la lettre le sophisme que l'on essaie d'opposer au pape régnant (3).

Si l'on n'avait essayé d'accumuler autour de cette question un tel amas de sophismes, il eût été superflu d'insister dans cette Revue sur des points de doctrine aussi élémentaires. En le faisant, nous sommes restés à dessein dans les généralités ; sous sa forme abstraite et universelle, la théorie apparaît mieux comme entièrement supérieure aux contingences actuelles et indépendante des situations présentes.

L'Allocution consistoriale. — L'Allocution consistoriale contient *deux* défenses d'ordre pratique. La seconde concerne

(1) Au consistoire du 24 juin 1302. Cfr. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe-le-Bel.* Paris-Louvain, 1926 (Spicilegium sacrum Lovaniense), p. 78. — (2) 26 juin 1302. Rivière, *loc. cit.* — (3) Denzinger-Bannwart, n° 2092. — Cfr. *Ordonnance de S. É. le cardinal-archevêque et des évêques suffragants de la province ecclésiastique de Paris, relative à l'Action française*, reproduite dans la *Documentation catholique*, t. 17, 1927, col. 273-274.

le journal « *L'Action française* »; elle a été confirmée et renforcée par la mise à l'Index : en commentant le décret du Saint-Office, nous aurons expliqué par le fait même cette partie de l'allocution. Reste donc à examiner de plus près le *premier* point précisé par le pape.

Nous disons *précisé*. La défense de se mettre à l'école des dirigeants actuels d'Action française était déjà clairement contenue dans la première lettre au cardinal Andrieu : le Souverain Pontife signalait que le mouvement, tel qu'il est au concret, peut « insensiblement faire dévier le véritable esprit catholique » (1); il fallait donc se garder de ce danger. L'obligation était évidente; il pouvait paraître moins clair de quelle manière, à quel point, les catholiques avaient à se montrer prudents. L'Allocution consistoriale, sans descendre à toutes les applications de détail, — car « pour la pratique de la vie concrète, il n'est pas toujours possible de donner une règle absolue, précise, et qui s'applique à tous les cas », — donne cependant une règle de conduite ferme. « Il n'est pas permis à un catholique de s'associer à l'œuvre (*ad incepta accedere*), de se mettre à l'école d'hommes qui font passer la politique avant la religion, et veulent que la religion serve à la politique; il n'est pas permis à un catholique de s'exposer et d'exposer les autres, les jeunes gens surtout, à des influences (*auctoritatibus*) et à une formation (*disciplinis*) qui constituent un danger et pour l'intégrité de la foi et des mœurs, et pour l'éducation catholique de la jeunesse » (2).

La *Déclaration de la Commission permanente de l'Assemblée*

(1) *N. R. Th.*, 1926, p. 699. Cfr. le commentaire, ib., p. 705. — (2) Voici la traduction que donne de ce même passage la *Documentation catholique*, t. 17, 1927, col. 133 : « En aucun cas il n'est permis aux catholiques d'adhérer aux entreprises et en quelque sorte à l'école de ceux qui placent les intérêts des partis au-dessus de la religion et veulent mettre la seconde au service des premiers; il n'est pas permis non plus de s'exposer ou d'exposer les autres, surtout les jeunes gens, à des influences ou des doctrines constituant un péril tant pour l'intégrité de la foi et des mœurs que pour la formation catholique de la jeunesse ». Nous croyons donc avoir saisi exactement le sens des incises plus importantes et plus difficiles.

des cardinaux et archevêques de France (1), dans ses quatrième et cinquième points, estime en conséquence qu'il est défendu « d'adhérer à des organisations qui sont l'émanation (de l'*Action française*), et, en particulier, à cette sorte d'école, *quasi scholam*, qu'est l'Institut d'*Action française;* de s'exposer et d'exposer autrui, les jeunes gens surtout, aux influences et aux doctrines de l'*Action française* qui, au jugement du Saint-Père, sont dangereuses pour la foi, les mœurs et la formation de la jeunesse ».

Depuis l'Allocution consistoriale, un fait nouveau est intervenu qui rend plus net encore et plus pressant le devoir des catholiques. Par la publication de leur « *Non possumus* », par leurs déclarations après la mise à l'Index, les dirigeants du journal et du mouvement d'*Action française* se sont ouvertement, catégoriquement refusés à l'obéissance strictement obligatoire envers le Saint Père. Le parti, par l'organe de ses dirigeants autorisés, professe donc, sur un point de doctrine religieuse, une attitude incompatible avec des devoirs de conscience graves. Tout ce qui s'est passé depuis montre que cette attitude reste délibérément voulue. Le parti, *tel qu'il est à présent*, est en révolte officiellement déclarée. Dès lors, et quelle que soit la droiture des intentions subjectives, l'adhésion ouverte au parti prend les apparences d'une coopération formelle, d'une approbation de son attitude. Les circonstances permettront-elles un jour de s'affilier à un parti ayant le même but politique, — qu'il porte le même nom ou qu'il porte un nom différent, — mais qui ne serait pas le parti *actuel*, avec ses doctrines, ses dirigeants, son attitude d'à présent? L'avenir seul peut nous l'apprendre (2).

(1) Transmise à l'épiscopat français le 2 janvier 1927. Texte dans la *Documentation catholique*, t. 17, 1927, col. 262. — (2) Nous ne pouvons songer à résoudre ici les cas de conscience plus concrets. NN. SS. les évêques de France ont donné à leur clergé et aux fidèles de leurs diocèses des directives appropriées. Les usages de la Revue nous obligeaient à donner à nos lecteurs le commentaire des documents pontificaux: les applications pratiques ne sont plus de notre compétence.

Décrets du Saint-Office sur la mise à l'Index. — Nous avons donné brièvement dans le numéro précédent de la *Revue* (1), le commentaire de la mise à l'Index de quelques ouvrages de M. Ch. Maurras et du journal « *L'Action française* ». Nous nous contenterons de préciser certains points et de justifier les principales allégations de cette première note.

Quels sont les ouvrages mis à l'Index? Les circonstances que l'on sait ont fait publier, non pas un décret dans la forme habituelle, mais plutôt un procès-verbal de la procédure suivie. L'ancienne congrégation de l'Index, — rattachée à présent au Saint-Office, — procédait régulièrement en deux étapes (2): l'avis des hommes compétents, chargés d'étudier les ouvrages suspects, était soumis d'abord à une congrégation préparatoire, composée de six consulteurs de l'Index, choisis d'après la matière, du Maître du Sacré Palais et du secrétaire de la congrégation. Celui-ci devait noter les avis émis par les consulteurs et en faire rapport aux cardinaux. Les cardinaux, réunis en congrégation générale, prononcent ou l'absolution (*dimittatur*), ou la condamnation provisoire (*donec corrigatur*), ou la condamnation pure et simple. Dans ce dernier cas, ils ordonnent régulièrement l'insertion de l'ouvrage au catalogue de l'Index. A la réunion des consulteurs comme à celle des cardinaux, l'avis de la majorité est immédiatement mis par écrit, et adopté comme décision définitive de l'assemblée (3). Nous retrouvons dans le décret présent ces diverses phases de la procédure. Les consulteurs, à l'unanimité, étaient d'avis qu'il fallait condamner cinq ouvrages; en outre, « plures consultores his accenseri etiam voluerunt libros inscriptos *La politique religieuse* et *Si le coup de force est possible.* » *Plures* peut signifier simplement « plusieurs »; il peut aussi signifier « le plus grand nombre, la majorité »; cette dernière traduction est peut-être plus correcte, étant donné l'usage, dont nous venons de faire mention, de consigner au procès-verbal la

(1) P. 147-150. — (2) Cfr. Monin. *De curia romana,* Lovanii 1912, p. 293-296. — (3) *Ordo servandus in romana Curia. Normae peculiares,* cap. IV, 8°.

décision de la majorité. Quoi qu'il en soit, à la congrégation des cardinaux, on décida de condamner « *libros a consultoribus designatos* » et on interdit de fait « *enumeratos libros* ». Si le sens n'est pas que l'on condamne *tous les* livres désignés, mais seulement certains *des* livres énumérés, il serait étrange que, dans la publication présente du décret, on ait maintenu la mention des deux derniers ouvrages. Nous croyons donc que le Saint-Office a voulu proscrire et a proscrit en effet les sept ouvrages de M. Maurras dont les titres figurent dans le document. — Depuis la publication de notre première note du mois dernier, l'*Ami du Clergé* (1) a donné du décret une interprétation différente. « *Libros designatos, enumeratos* » signifie, croit-il, « les livres visés *par l'unanimité* des consulteurs ». Puisque nous sommes en matière d'interprétation stricte, il suffit que la condamnation des deux derniers ouvrages ne soit pas incontestable pour que nous puissions permettre l'usage d'une opinion moins sévère. Jusqu'à meilleur informé, nous croyons donc que l'on peut, dans la pratique, ne pas urger la défense de droit positif pour les livres *La politique religieuse* et *Si le coup de force est possible;* on pourra s'en tenir pour ceux-là aux normes du seul droit naturel (2).

Il devrait être superflu de traiter la question de l'*entrée en vigueur du décret.* Les *Acta* l'ayant promulgué le 31 décembre 1926, c'est à partir de cette date qu'il oblige. La *vacatio* de trois mois ne s'applique que « *nisi ex natura rei illico ligent (leges)* » (can. 9). Un décret de l'Index, proscrivant des publications parce que dangereuses pour la foi ou les mœurs, oblige immédiatement *ex natura rei*, puisque le danger existe présentement (3).

(1) 27 janvier 1927, p. 53. — (2) Personnellement, nous restons donc de l'avis que nous avons énoncé le mois dernier, p. 147. La solution plus large que nous croyons pouvoir autoriser dans la pratique, s'appuie sur une probabilité extrinsèque qui nous paraît sérieuse. — (3) On est un peu surpris d'entendre des hommes qui sont loin d'être étrangers aux études théologiques tenir sérieusement que le présent décret admet la *vacatio* : il s'en suivrait que le Pape défend de lire à partir seulement du 1er avril 1927 les numéros du journal *L'Action française* qui paraissent... maintenant!

Lorsqu'un ouvrage est condamné purement et simplement, sans la clause « *donec corrigatur* », il reste interdit jusqu'à ce que l'autorité le fasse rayer de l'Index. On ne peut en dire autant d'un journal. Le numéro de demain n'a pas encore paru au moment de la promulgation du décret, et l'on ne conçoit pas une condamnation portant sur des publications qui ne sont pas encore composées. Il serait donc inexact de dire que *L'Action française* est à l'Index jusqu'à ce que le Saint-Siège rapporte la défense. Quel est alors le sens de la condamnation du quotidien? La condamnation porte sur le journal *tel qu'il est à présent*, elle continuera de s'appliquer aussi longtemps que le journal reste ce qu'il est. C'est ce que le décret du Saint-Office fait clairement ressortir : « damnationem extendit ad diarium L'Action française, *prout in praesens editur* ». Aussi longtemps qu'il sera aux mains de ses dirigeants actuels, rédigé dans l'esprit et avec la tendance actuelle, il restera interdit.

Nous croyons avoir développé suffisamment (1) les conséquences pratiques de la défense, pour qu'il soit inutile d'y revenir. Elles ne sont du reste que l'application obvie de règles morales bien connues.

Plus d'un catholique sincère et fervent a manifesté son étonnement de voir condamner des ouvrages, proscrire un journal qui, lui semblait-il, moins que vingt autres, méritaient pareilles rigueurs. N'oublions pas qu'il existe des règles générales de l'Index; elles atteignent bien des publications qui n'ont jamais été condamnées nommément. La proscription nominale devient nécessaire lorsqu'un auteur, prenant de l'ascendant sur le public, commence à exercer une influence sérieuse et étendue; elle l'est particulièrement lorsque des publications, moins suspectes à première vue, deviennent néfastes surtout par la lecture assidue qu'on en fait; leur tendance, les principes qui n'y sont qu'implicites, faussent les mentalités. Le danger est plus dissimulé, et l'on est moins sur ses gardes. C'est alors surtout que l'Église doit à ses fidèles de leur dénoncer le mal.

(1) *N. R. Th.*, février 1927, p. 148-149.

Caractère religieux de l'intervention du pape. — Si l'Église nous signale un danger, c'est pour nous amener à le voir comme elle. Quand la doctrine est en jeu, un catholique sincère ne peut se contenter d'une simple obéissance de fait; il doit s'efforcer de comprendre toute la pensée pontificale et chercher, dans les paroles du pape, une lumière qui éclaire sa propre pensée et, au besoin, en mette au point les erreurs ou les étroitesses. L'obéissance chrétienne est active; sachant que Dieu guide ceux qui nous dirigent en son nom, elle tâche de voir ce qu'ils voient, d'élever son intelligence des choses religieuses à la hauteur de la leur. Il nous semble donc opportun, après avoir précisé le sens pratique des décisions récentes du Saint-Père, de tâcher d'en dégager l'esprit, l'aspect doctrinal, de marquer le bien-fondé de l'intervention du pape. Nous voudrions par là dissiper des critiques injustes et mesquines et montrer combien la pensée du Souverain Pontife, dominant de haut les contingences politiques, n'a en vue que le bien religieux des âmes et la formation chrétienne de la jeunesse.

Ce serait, nous semble-t-il, singulièrement rétrécir la pensée du pape que de la réduire à certains points plus extérieurs, plus frappants. Si le pape a cru devoir prendre des mesures aussi graves contre tout un mouvement d'éducation et d'action politique, ce n'est certes pas uniquement, ni même surtout, parce que Ch. Maurras a écrit jadis sur nos dogmes essentiels, sur l'adorable personne de Jésus, des pages incrédules, blasphématoires même, mais qui, par elles-mêmes, pouvaient rester toutes personnelles, sans devoir nécessairement contaminer le mouvement lui-même. Ce n'est pas non plus, *d'abord*, parce que le chef de l'Action française s'est séparé du catholicisme; si la collaboration intime avec des incroyants réclame toujours des catholiques une grande prudence, il est des cas certains où elle est pleinement légitime, il est même des circonstances où elle peut devenir un devoir. Ce n'est pas enfin parce que le Saint Père désire réunir tous les catholiques français dans un effort commun pour la conquête des libertés religieuses; l'union de tous sur le terrain religieux peut se concilier avec des groupements politiques divers, indépendants et libres dans leurs buts

particuliers ; et du reste il s'agit ici non de directions pratiques mais d'une condamnation formelle. Ne fixer à l'intervention du pape que des motifs de ce genre serait en fausser le sens et diminuer étrangement l'ampleur de ses vues et de ses directives.

En condamnant Ch. Maurras et l'Action française, le pape voit plus grand ; on pourrait, pensons-nous, résumer sa pensée en trois points : il dénonce comme condamnables une *mentalité*, une *polémique*, une *insoumission*.

Une *mentalité*. Tout homme d'âge mûr qui, libre de préjugés, se met à l'étude des livres d'Action française, est immédiatement frappé d'une chose : il y a, chez les dirigeants du groupe, une mentalité commune, qui est celle d'un homme, Ch. Maurras. Quoique s'exerçant sur des problèmes de la vie politique, cette mentalité, figée et intransigeante comme elle l'est, suppose une philosophie générale de la vie, de l'homme, de la société. Qu'on le veuille ou non, il y a une métaphysique latente d'Action française ; elle n'est exposée et synthétisée nulle part dans l'œuvre du maître ; elle est simplement affirmée avec vigueur et appliquée avec ténacité aux réalités politiques. Intellectuel passionné, Ch. Maurras est éminemment personnel ; il voit le monde, la vie, les hommes à la lumière d'une philosophie qui s'identifie avec lui-même ; cette philosophie il ne l'expose pas, il ne l'éclaire pas par le dedans, par la métaphysique ; il se contente de l'imposer par la vigueur constante de ses applications quotidiennes ; c'est par elle que, dans ses livres, il critique théoriquement les institutions sociales et politiques modernes, par elle que, dans son journal, il analyse quotidiennement les faits, les œuvres et les hommes. A force de juger comme lui les événements extérieurs, ses lecteurs, fascinés par l'énergie de ses affirmations intellectuelles, en arrivent trop souvent à penser comme lui, à modeler leur mentalité sur la sienne. Ils s'étaient flattés de n'emprunter à Maurras que des formules politiques ; ils se trouvent avoir puisé chez lui une pensée, une âme nouvelle qui n'est plus l'âme *catholique*, l'âme *chrétienne*, l'âme *évangélique*.

C'est que la philosophie de Maurras est foncièrement

positiviste, ne concevant l'humanité que pour la vie d'ici-bas, ne la jugeant que selon ses valeurs transitoires terrestres. L'Absolu est éliminé de ce système; il n'y subsiste même pas comme vague idéal, inconsciemment subi par tant d'âmes égarées malgré les sophismes de leur pensée; Ch. Maurras, plus logicien que nombre d'autres incrédules (1), ne veut subir que ce qu'il peut analyser en termes clairs et précis, en fonction des utilisations terrestres; le reste est « nuées ». Dès lors le sens de la vie est radicalement transformé; la *personne* humaine perd sa *valeur infinie;* l'individu est totalement subordonné à la race, à la nation désormais divinisée; bref, la base même de toute vraie philosophie sociale et politique se trouve essentiellement faussée. Une politique rigoureusement construite sur ces fondements, — ne se contentant pas de faire abstraction de la notion d'infini mais *niant,* en fait et en droit, tout ce qui se dégage ici-bas de cette notion, — pourra rencontrer et s'incorporer d'utiles vérités partielles, nées d'une observation pénétrante du fini et du relatif (2), elle ne pourra jamais être, comme système, qu'une politique inconsistante, équivoque, dangereuse, et, pour un esprit logique, source de décadence intellectuelle et morale. Le danger de Ch. Maurras n'est donc pas seulement dans des ouvrages littéraires comme *Anthinéa* ou le *Chemin de Paradis;*

(1) Que de fois, dans un système athée, de vagues aspirations, illégitimes dans la logique du système, mais précieuses et bienfaisantes dans leur illogisme (aspirations vers la justice sociale, la bonté, la fraternité, etc.) viennent corriger les négations d'une pensée raisonnante faussée et garder au système quelque chose de chrétien. Ch. Maurras ne connaît guère ces illogismes sauveurs. — (2) Personne ne conteste, pensons-nous, la perspicacité qu'a montrée parfois Ch. Maurras dans l'observation empirique du mécanisme social. Un homme mûr le consultera pour ce motif avec fruit. Mais, qu'on le veuille ou non, toute observation est faite *d'un point de vue,* toute *organisation* empirique est construite en fonction d'un système. Et quand ce système est conçu comme achevé, total, en fonction du fini, et échafaudé dans ce sens avec une rigoureuse logique, l'observation elle-même se trouve par là faussée et décevante pour une part essentielle. Ch. Mauras serait moins dangereux s'il était moins *logique* dans la fidélité à ses erreurs initiales, moins *aprioriste* et *systématique* jusque dans ses observations *empiriques.*

il est, à des degrés divers, dans toute son œuvre, même politique ; là non plus un jeune catholique ne peut se livrer aveuglément à l'emprise redoutable du grand fascinateur ; il risque trop d'y perdre le *sens social et politique chrétien*. Il lui est certes loisible d'être, comme Maurras, royaliste, antiparlementaire, régionaliste ; il ne lui est pas permis de faire sienne la philosophie dont Ch. Maurras a étroitement revêtu sa conception de ces réformes. Il faut le dire nettement : si la politique *pratique* de Ch. Maurras n'est pas directement mise en cause par les décisions pontificales, la *philosophie* qui en est l'âme et la pénètre intimement est nettement visée et condamnée.

Nous ne pouvons signaler, en ce simple commentaire, ce qu'a d'insuffisant, de païen, cette philosophie ; il suffira de quelques exemples pour marquer combien elle fausse souvent la politique même qui en émane. Maurras, n'a en aucune façon le sens de la valeur infinie de l'âme humaine ; ce qu'il y a de légitime, de chrétien dans l'individualisme lui échappe entièrement ; il subordonnera totalement l'individu, corps et âme, à l'État divinisé, aux dépens même des droits divins de la conscience ; la fameuse note sur les déistes est significative à cet égard. Maurras n'a pas le sens du progrès de l'humanité par le Christ, de l'action réelle de l'esprit évangélique et chrétien dans les consciences, dans les sociétés ; de là sa tendance à chercher son idéal, artistique et politique, dans le passé libre encore de l'influence du Christ ; de là son fixisme brutal, sans espoir, païen. Maurras n'a pas le sens des valeurs spirituelles, des énergies morales de l'âme, de la suprématie intangible du devoir sur le fait ; de là chez lui la subordination radicale de toute réforme des mœurs à la réforme politique, de là trop souvent l'indifférence de fait à l'aspect moral des problèmes politiques, l'amoralisme pratique du système, de là mainte critique acerbe de sentiments foncièrement chrétiens, englobés arbitrairement dans le catalogue des « nuées » à dissiper. Maurras n'a pas le sens de la charité chrétienne qui apprend aux classes sociales à se « servir » les unes les autres, qui cherche à rapprocher les peuples en un même idéal de justice et de paix ; de là ce caractère âpre, fier, froid, des

doctrines sociales d'Action française, cette opposition farouche, souvent méprisante, aux *principes* mêmes de toute Société des nations, aux efforts de paix internationale de la papauté!... Et l'on pourrait continuer...

Qu'il y ait dans les jugements de politique *pratique* de l'Action française certaines idées justes et fortement mises en lumière, d'autres partiellement vraies et susceptibles d'être adaptées, moyennant retouches, cela peut être admis; il n'y a pas de système humain qui ne renferme une part, variable, de vérité; mais la *mentalité* générale qui inspire cette vue sociale et politique du monde n'est pas la mentalité chrétienne et catholique. Or, pour le malheur de l'école, Ch. Maurras, par la vigueur même de son talent, a si étroitement et intimement uni sa propre philosophie de la vie et de la société avec ses conclusions de politique pratique, qu'il devient extrêmement difficile à des jeunes gens de se servir de lui sans s'inféoder à lui, d'utiliser certaines de ses formules d'action sans s'approprier ses modes mêmes de penser. Là est le danger (1); il est la rançon même du talent très personnel de l'auteur; il est accru par l'extraordinaire force d'affirmation, impérieuse, fascinante, dont dispose l'écrivain. Le pape signale ce danger à la jeunesse avec une insistance angoissée.

En condamnant l'Action française, le pape a, en second lieu, rejeté en fait un genre de *polémique*. Il n'est personne qui ne reconnaisse aujourd'hui la violence inouïe des attaques de presse de l'Action française. Contre un adversaire politique, réel ou imaginaire, fût-il un catholique éminent, estimé de tous, ou un prince de l'Église, envoyé du Saint-Siège, tous les moyens

(1) Qu'il soit permis de rappeler ici que 35 professeurs belges d'enseignement supérieur, de théologie surtout, des professeurs d'enseignement moyen, des hommes d'œuvres, prêtres et laïques, avaient, il y a un an, tenté de dire ces choses, avec une extrême modération, à la jeunesse catholique belge. (*Ch. Maurras, maître de la jeunesse catholique?* Réponse de l'opinion catholique belge. Éditions des Études religieuses, Liége, 1926). A la voix du pape ils ont mieux compris que leur sens catholique ne s'était pas trompé.

étaient employés, depuis les insinuations déshonorantes jusqu'aux persiflages mortels ; ceux que l'Action française n'aimait pas finissaient, aux yeux des lecteurs, par sombrer dans le discrédit moral ou dans le ridicule. Et des milliers de jeunes gens, de Liége à Marseille, se passionnaient pour ces haines et ces mépris qu'on leur imposait de Paris. Que de fois des prêtres clairvoyants ont amèrement appréhendé les tristes conséquences d'une telle formation de notre jeunesse catholique...

Un jour vint l'épreuve décisive, qui devait juger définitivement pareil mode de polémique ; le pape s'était prononcé défavorablement sur l'Action française ; de plus en plus nettement, il avertissait par ses lettres, par ses discours, par des notes de l'*Osservatore Romano*. L'Action française aurait-elle le courage, au moins à l'égard du pape, de renoncer à ses procédés usuels de polémique ? Épargnerait-elle aux organes et aux défenseurs de la volonté pontificale les accusations blessantes dont elle avait pris l'habitude ; pourrait-elle, une fois, se délivrer de son obsession d'intrigues germaniques et de complots anti-français ? Hélas ! non ; et l'on sait la campagne déplorable menée, depuis décembre, contre Rome, en vue de discréditer les intentions, les mobiles d'action du Saint-Siège. Mais dès lors, aux yeux de tout lecteur non prévenu, en s'attaquant au pape, la tactique habituelle de l'Action française s'était jugée, s'était condamnée elle-même.... Puisse cet exemple ramener à tout jamais notre presse catholique dans les voies de la vraie polémique chrétienne, celles de la vérité, de la justice et de la charité !

Enfin, en condamnant l'Action française, le pape a condamné une *désobéissance*. Il faut reconnaître qu'il a agi envers les dirigeants d'Action française avec une délicatesse pleine de ménagements. Il semble avoir voulu procéder d'abord par conseils, par directives paternelles, tâchant d'amener le groupe d'Action française à se réformer spontanément, à écarter lui-même ou à rendre réellement inoffensives les influences dangereuses. Visiblement il avait grande confiance

dans l'obéissance de ses fils. Il ne fut pas compris; aux affirmations très louables de soumission ne répondit aucun effort sérieux et positif d'amendement, aucune résolution efficace engageant l'avenir. On opposait au pape une passivité respectueuse ne laissant entrevoir aucune résolution énergique de réforme; si on proposait quelques palliatifs, on ne voulait pas envisager une réforme, un sacrifice effectif.

Le Saint Père patienta, attendit; le bruit se répandit que, mieux éclairé, il avait changé d'avis. Il dut parler plus haut et plus fort; il le fit par des articles officieux de l'*Osservatore Romano*, par un discours à des pèlerins français. Les signes d'insoumission alors se multiplièrent; les premières insinuations malveillantes prirent corps dans le journal; un article menaçant de Ch. Maurras sembla, à la veille du Consistoire, vouloir peser sur la volonté pontificale.

Le pape avait tout fait pour épargner le parti politique, pour lui laisser la possibilité de maintenir son existence et son orthodoxie en se réformant doctrinalement et en se soustrayant aux influences funestes; les dirigeants du parti marquaient de plus en plus leur volonté de n'admettre aucune réforme, aucun sacrifice d'idées ou de personnes; l'Action française elle-même liait son organisation politique aux doctrines et aux hommes dont Rome lui signalait le danger.

Contraint par cette attitude, le pape, au Consistoire du 20 décembre, affirma nettement et accentua ses directions formelles. Il rencontra cette fois la résistance; l'article *Non possumus* fixa l'attitude de rébellion et une campagne décidée commença dans le journal pour discréditer les intentions du Saint-Siège. Le parti d'Action française se trouvait ainsi malheureusement engagé par ses chefs dans la révolte contre Rome; à une réforme doctrinale qui eût laissé intact le travail de groupement de vingt années, utile à ses vues de politique pratique, il préférait librement le maintien de son état actuel, avec ses erreurs et ses dangers, il choisissait l'hétérodoxie. La crise devenait grave, plus grave, plus redoutable, que personne ne l'avait prévu. Force fut au pape de recourir aux mesures les plus sévères, d'interdire même par la mise à l'*Index* un journal

qui s'appliquait à miner les fondements mêmes de l'obéissance catholique.

Si nous rappelons ces faits, ce n'est pas pour insister sur des fautes commises et sur une résistance déplorable, c'est pour mettre dans tout son jour l'attitude bienveillante du Saint Père, cherchant à ne rien briser de ce qui pouvait être sauvé, tendant à réformer sans détruire ni blesser.

Nous voulons espérer que, peu à peu, dans toutes les consciences catholiques, la pensée du pape sera mieux comprise, et que bientôt le sens chrétien l'emportera sur le tumulte des passions politiques. Pour avoir manqué de ce sens chrétien à l'heure décisive, l'Action française a fait elle-même le plus grand tort à ce qu'il pouvait y avoir de juste ou de légitime dans certaines de ses idées ou de ses buts. Puissent ses adhérents catholiques comprendre clairement que celui qui cherche avant tout le règne de Dieu sauve tout le reste par surcroît!

J. Janssens et J. Levie, s. i.

Bibliographie

Collectanea Mechliniensia. Commentarius scientiarum ecclesiasticarum. Periodici dioecesani, t. xvi. Novae seriei t. i. Ianuarii 1927. Sexies in anno. 15 fr. per annum, pro Belgio, 25 fr. pro regionibus exteris. Mechliniae, via dicta Fr. de Mérode, 18.

La *Vie diocésaine*, dirigée par les professeurs du Séminaire de Malines, vient de faire place à un nouveau périodique : *Collectanea Mechliniensia*, qui paraîtra tous les deux mois, en fascicules d'au moins 96 pages. Il suffira d'indiquer le contenu du numéro de janvier (160 pages) pour montrer l'intérêt et la variété, la valeur scientifique et l'utilité pastorale de la nouvelle Revue. En tête cinq articles de fond : S. G. Mgr Van Roey, *archevêque de Malines*, De relatione bonorum operum in Deum ad mentem S. Thomae et S. Alphonsi. — K. Cruysberghs, Kleederdracht en Zedenleer. — I. Lemaire, Les preuves de l'immortalité de l'âme humaine d'après saint Thomas d'Aquin. — G. Ryckmans, Eenige woorden inleiding tot den Pentateuch. — A. Loncin, La surtaxe foncière. — Viennent ensuite les

réponses aux questions de conférences ecclésiastiques, des notes de théologie pratique, une analyse détaillée des Actes du Saint-Siège, des comptes rendus de livres récents, et enfin une chronique des événements intéressant le diocèse.

La *Nouvelle Revue Théologique* salue avec joie cette preuve nouvelle du progrès constant des études théologiques en Belgique et présente aux *Collectanea Mechliniensia* ses meilleurs vœux d'activité féconde et de succès croissant. J. Levie, s. i.

J. Maréchal, s. i. **Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le Thomisme devant la philosophie critique.** Louvain. Éditions du Museum Lessianum, 1926, (23×15 cm.). Prix : 36 frs.

Dans ce volume, longtemps attendu et désiré, le plus important de l'œuvre entière, le P. Maréchal poursuit l'enquête commencée si brillamment dans ses premiers cahiers. Sans nous donner un exposé complet du thomisme, il s'est efforcé de dégager les grands principes thomistes, qui seuls, selon lui, permettent de résoudre adéquatement le problème fondamental de la connaissance, et de justifier pleinement l'affirmation métaphysique. Le P. Maréchal ne perd pas de vue qu'une pareille solution doit aujourd'hui pouvoir se confronter avec le criticisme et le dépasser. Cette préoccupation explique le sous-titre de son livre : Le thomisme devant la philosophie critique.

C'est donc le souci de se faire entendre des esprits modernes, tous plus ou moins imbus de doctrines issues du kantisme, qui a amené le P. Maréchal à multiplier les rapprochements entre thomisme et kantisme, soit pour montrer les points de contact, soit pour marquer nettement les différences profondes entre les deux philosophies. Personne, pensons-nous, ne lui reprochera ce point de vue. Dans un livre excellent : « Le primat de l'intelligence », M. Habert, — faisant siennes ces paroles d'Ollé-Laprune : « Un psittacisme thomiste ne doit pas en remplacer un autre. Donc, que de hardis penseurs pénétrés de ses idées fondamentales et élevés à son école, le méditent et l'adaptent à nos esprits; qu'ils lui fassent prendre un « bain de contemporanéité » — écrivait naguère : « Ce que ferait le Docteur Angélique aujourd'hui, pourquoi ne pas le tenter chacun dans sa spécialité? » (Introduction, p. 8).

Il nous semble que l'ouvrage du P. Maréchal répond heureusement à ce souhait. Un exemple montrera de quelle manière l'auteur entend son rôle d'interprète de saint Thomas. Chacun sait que, selon la doctrine thomiste, l'intellect-agent a pour mission d' « elevare, illuminare... phantasma ». Ces métaphores cachent une vérité profonde, mais elles ne suffisent pas à la dégager. Le P. Maréchal s'efforce de la découvrir et de l'exposer avec précision au moyen des principes mêmes de saint Thomas. Qu'il soit

conduit par là à dépasser parfois la lettre du Docteur Angélique, on ne s'en étonnera pas, mais nous ne pensons pas qu'il ait trahi sa pensée.

Certes, cet ouvrage demande, non pas une lecture rapide, mais une étude sérieuse. Nous ne doutons pas que le lecteur qui se sera imposé cette peine, n'en soit abondamment récompensé. D'ailleurs un avant-propos, écrit pour éviter tout malentendu stérile, l'aidera beaucoup et lui servira utilement de fil conducteur. A. Grégoire, s. i.

Jos. Clesse. **Étude critique de certaines propositions du « Mysterium fidei ».** Dolhain (Belgique), Schynts-Willems, 1926, (16×24 cm.), 27 p. Prix : 4 frs. — 1 Belga (étranger).

Dans une brochure, écrite avec un incontestable talent, M. Clesse prétend démontrer que plusieurs des thèses du P. de la Taille, et surtout la thèse centrale du *Mysterium fidei*, sont incompatibles avec l'enseignement du concile de Trente : elles seraient « en contradiction non voulue avec le dogme catholique » (p. 27). Ces conclusions sont théologiquement inexactes. Car il n'y a pas d'*enseignement* du concile sur ce point : combattant les protestants, le concile n'a pas examiné la question en litige, pas plus qu'il n'a voulu donner une définition du sacrifice. (Lepin. *L'idée du sacrifice de la messe,* 1926, p. 326-331). On ne peut donc parler d'un enseignement proprement dit. Si, comme l'auteur le dit justement, le concile emploie indifféremment les mots : *immolare, offerre, oblatio, sacrificium* (p. 8), c'est une preuve manifeste qu'il n'a pas voulu donner une déclaration précise sur la question qui nous occupe.

E. Hocedez, s. i.

A. Marchand, Dr. **Les faits de Lourdes. Nouvelles guérisons enregistrées au Bureau médical : 1923-1925.** Paris, Téqui, 1926, (19×12 cm), x-290 p. 24 grav. Prix : 15 frs.

La relation des 27 guérisons miraculeuses obtenues à Lourdes de 1923 à 1925 fut interrompue par la mort de l'auteur et achevée par son dévoué confrère, le Docteur Eck.

Ce travail fait suite à deux volumes déjà parus : « Les Faits de Lourdes et le Bureau des constatations médicales » et « Trente guérisons enregistrées au Bureau médical de Lourdes de 1919 à 1922 ».

La narration de ces miracles opérés par la puissante médiation de N.-D. de Lourdes offre autant d'intérêt que de variété. Le Docteur Marchand a exposé les faits et reproduit les documents avec la sincérité et la rigueur scientifique qui le caractérisaient.

Mais cette œuvre n'est pas seulement un beau monument élevé à la gloire de Marie, elle est encore une œuvre apologétique de grande valeur.

Le Docteur Marchand, dans l'introduction, réduit à néant les théories

erronées qui font de la suggestion, de l'auto-suggestion, bref de la psychologie les causes déterminantes des guérisons.

Puisse cet ouvrage dissiper les préjugés qui empêchent certains esprits de voir, dans les faits de Lourdes, ce qu'ils sont, c'est-à-dire l'intervention manifeste d'une cause surnaturelle dans l'évolution naturelle des maladies et des infirmités humaines. P. S.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

G. Klein, Abbé. *Les paraboles évangéliques.* Paris, Éditions Spes, (28×22 cm.), 62 p., illustrations de M. Lavergne. Prix : 16,50 frs.

Les « Paraboles » diront tout ensemble aux yeux et au cœur des enfants les féconds enseignements du Maître. On ne saurait trop encourager le beau geste de mettre le jeune âge en contact intime avec nos saints Évangiles. A. H.

L. Rouzic. *Sur les pas de saint Louis de Gonzague.* Paris, Téqui, 1926, (12×19 cm.), 182 p. Prix : 5 frs.

Vibrant appel d'une âme d'apôtre, ce petit livre trouvera chez les jeunes un écho enthousiaste. Limpide comme le cristal, il permet de plonger dans les beautés du véritable esprit de saint Louis et fait saisir l'extraordinaire actualité des leçons du Saint. Malgré certaines longueurs oratoires, le livret peut passer pour un modèle de l'art de charmer les âmes par la séduction du bien. J. S.

F.-A. Baillargé, Prêtre. *Pédagogie du maître et de la maîtresse pour l'enseignement de l'Histoire Sainte,* Baillargé et Granger, Montréal, 1923, (28×15 cm.), IX-494 p. Prix : relié $1.50.

Les catéchistes trouveront dans ce volume des indications et procédés pédagogiques utiles ; ils en goûteront la piété, la simplicité ; ils regretteront que la formation historique et exégétique de l'auteur soit restée inférieure à ses grandes qualités d'éducateur religieux. J. L.

Dozous, Docteur. *La grotte de Lourdes. Sa fontaine, ses guérisons.* Nouvelle édition, 1926, (19×12 cm.), 216 p.

Cette quatrième édition du livre du Docteur Dozous mérite d'être connue du public. La narration des apparitions de Notre-Dame à Bernadette Soubirous, narration « candide » et sans prétentions d'ordre littéraire, retient l'attention du lecteur. Elle offre d'autant plus d'intérêt que l'auteur fut lui-même témoin des merveilles opérées aux grottes de Massabielle.

Mgr Tissier. *La femme française.* Paris, Téqui, 1927, (12×19 cm.), 126 p. Prix : 5 frs.

Mgr Tissier nous dit ici les périls auxquels l'usine, le bureau, la faculté, la vie fiévreuse et laborieuse, plus émancipée, publique déjà, exposent l'âme religieuse de la française et son rôle social. Il trace les règles fondamentales de l'action féminine auprès du peuple. J. D.

Ame russe. Études de psychologie religieuse. Prieuré d'Amay-s/Meuse, Éditions d'Irenikon, 1926, (16×25 cm.), 31 p. Prix : 5.50 frs.

Dans ces pages exquises et vraies, l'âme russe, si mystérieuse, nous est dévoilée avec ses aspirations si profondément chrétiennes ; psychologie des plus riches qu'embaume un sens du divin incomparable et qui exercera sur les lecteurs une attirance toute de sympathie pour nos frères séparés. Neuf planches hors-texte avec notes iconographiques témoignent de l'inspiration foncièrement religieuse de l'âme russe. G. L.

H. Brey. *Wenn es in der Seele dunkelt.* Bücher für Seelenkultur. Freiburg-i-Br., Herder, 1926, (12×18 cm.), 225 p. Prix : Mk. 2, relié Mk. 3,40.

« Lorsqu'il fait noir dans l'âme » est destiné à ceux « qui sont fatigués et ploient sous le fardeau ». Pour eux, Henriette Brey trouve le mot qui va à l'âme. Son bienfaisant livret en est à sa sixième édition. Il faut croire que ceux qui souffrent s'appellent légion et que l'auteur a le don de consoler un cœur en peine. Il ne console pas seulement ; il élève et apprend à dire : *Fiat voluntas tua!* F. J.

V. Marmoiton, s. i. *La petite victime de Jésus, Simone de V***.* Toulouse, Apostolat de la Prière, (12×19 cm.), 60 p. Prix : 2,25.

Un bouton de rose s'entr'ouvrait sur la Croix, lorsque Dieu le cueillit... C'est, en raccourci, l'histoire de Simone de V***. Elle ravira les enfants et convaincra les parents de l'importance de leur devoir d'éducateurs chrétiens. F. J.

Thellier de Poncheville, Abbé. *A un catholique d'Action française.* Paris, Éditions Spes, 1926, (11×18 cm.), p. 31. Prix : 2 frs.

J. Boulier, s. i. de l'Action Populaire. *L'Église et l'Action française.* Paris, Action Populaire, Éditions Spes, 1926, (12×19 cm.), p. 39. Prix : 2,50 frs.

Écrites par des prêtres zélés et éclairés, d'une plume tout apostolique, ces deux brochures sont lumineuses et bienfaisantes ; elles éclaireront les jeunes gens sur le sens exact des récentes condamnations de Rome, sur les points dangereux du système de Ch. Maurras, sur le devoir des catholiques en présence des décisions du Pape. J. L.

Jubiläums Almanach des Verlags Jos. Kösel & Friedrich Pustet. Münich, Kösel-Pustet, 1926, (11×19 cm.), 212 p.

Alliées depuis 1920, les puissantes maisons d'éditions Kösel (Kempten) et Pustet (Ratisbonne), publient ce « Jubiläums Almanach » à l'occasion du centenaire d'existence de l'une d'elles. Tant au point de vue de l'exécution typographique et artistique (gravures nombreuses) que de son contenu littéraire (extraits de maîtresses œuvres publiées par les deux firmes), cet almanach est un vrai joyau, un régal pour les yeux et pour l'esprit. F. J.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Examen d'un article sur les offrandes de messes et observations sur un opuscule récent.

I

Mon attention a été attirée, ou plutôt ramenée dernièrement, sur un intéressant article de M. E. Leroux, paru dans la *Revue Ecclésiastique de Liége* en novembre 1925 (p. 133-146), sous le titre *Une conception nouvelle du « Stipendium Missae »*. Il m'est dédié, en ce sens qu'il se rapporte à une conception que j'ai exposée et défendue en deux articles du *Gregorianum* (septembre et décembre 1923), lesquels ont trouvé place depuis dans un petit volume intitulé : *Esquisse du Mystère de la Foi suivie de quelques éclaircissements* (p. 111-251). Je n'accorderais pas que la conception est « nouvelle », mais à part cela je n'ai pas à me plaindre de la manière dont M. Leroux a su, en galant homme, la reproduire pour ses lecteurs avant de la discuter.

Les points essentiels en sont ceux-ci : Un chrétien veut offrir un sacrifice à Dieu, comme tout homme de toute religion a toujours pu le faire. Il n'y a plus qu'un seul sacrifice, celui du corps et du sang de Jésus-Christ. Mais il n'est notre sacrifice que moyennant l'enveloppe terrestre dont le revêtent le pain et le vin, dons humains, que le prêtre, agent du sacrifice, change au pain du ciel et au calice du salut, prix et rançon de notre rédemption : tellement que, si le point de départ était, comme aux jours de Melchisédech, en rapport avec nos moyens et nos ressources, le terme de cette consécration, de cette action sacrificatoire, de cette oblation liturgique, se trouve, grâce

au Christ, souverain Prêtre agissant par ses ministres d'ici-bas, être de condition toute céleste et de valeur divine.

Par ailleurs le ministre de l'autel est par Dieu autorisé à partager avec l'autel, où il doit trouver sa subsistance. Le sacrifice que j'ofire à Dieu doit donc suffire à l'entretien du prêtre. Et par suite mon apport ne sera adéquat au rôle oblateur dont j'entends l'investir que s'il satisfait à cette condition. Je remets donc au prêtre la contribution requise (dons en nature ou équivalent pécuniaire) intégralement suffisante. Il célèbre, et perçoit à son profit ce qui reste de mon offrande après la célébration liturgique. Que s'est-il passé? Il s'est passé, proportion gardée, ce qui était d'usage courant dans les sacrifices de l'Ancienne Loi. Le don, après avoir défrayé la table de l'autel, passe à celle du prêtre. Le prêtre est doté par Dieu des acquêts du sanctuaire. Par rapport à moi, il a acquitté un mandat, en qualité d'officier public. Je ne l'ai pas payé pour l'exécution de ce mandat, encore qu'elle lui soit profitable. Mais ayant consigné entre ses mains le montant du tribut symbolique que je dédiais à la Divine Majesté, j'avais le droit qu'il le fît parvenir à destination. C'était une obligation en justice chez lui *ratione rei detentae*. D'une part donc gratuité absolue de son ministère; d'autre part stricte obligation de justice contractuelle. C'est tout ce qu'il faut pour assurer au contrat de messe la plus haute force juridique et en même temps le dégager de toute tare simoniaque.

Cette conception est ancienne comme l'Église, unique à travers tout le haut Moyen Age; elle est incorporée à la liturgie; elle a été, même en ces derniers siècles, enseignée par des maîtres du premier rang, bien qu'elle soit restée, il faut l'avouer, ignorée de la plupart de leurs contemporains, moins historiens peut-être qu'exercés au jeu subtil des discussions abstraites. Sans aucune simonie, ni apparence de simonie, je m'assure par contrat en justice, mais contrat

gratuit, et non pas onéreux, un profit spirituel moyennant un versement pécuniaire. La messe fructifie à mon compte et pour mes intentions (par exemple guérison de mon frère) de ce seul chef que j'en suis l'oblateur au titre de la contribution matérielle. Elle ne laisse pas que de fructifier aussi pour le compte et aux intentions de toute l'Église, qui tout entière est oblatrice au titre du corps et du sang de Jésus-Christ, propriété indivise de l'Église. Mais ce gain général n'abolit pas mon gain, mon « fruit spécial », pas plus que le titre commun n'est exclusif du titre particulier, quand ils se prennent de deux ordres de considérations différentes. Contrat relatif à l'application, et non seulement à la célébration de la messe; contrat pécuniaire; et pourtant contrat absolument honnête, contrat même essentiellement pieux, puisqu'il ne fait intervenir que des éléments empruntés directement à la religion des sacrifices. Contrat digne par conséquent de la sanction de l'Église et de toute la protection du législateur, laquelle ne lui a pas manqué, comme d'ailleurs elle s'étend à quantité d'autres transactions régies par le Droit naturel.

L'opposition de M. Leroux à cette conception prend deux formes. Convaincu sans doute qu'on ne détruit que ce qu'on remplace, il présente d'abord sa propre théorie, puis élève contre la nôtre une série de griefs.

Et d'abord voyons sa théorie. Il estime que l'origine de l'obligation réciproque entre prêtre et fidèle, relativement à l'application de la messe et à l'honoraire correspondant, n'est pas proprement contractuelle, mais est à chercher dans l'association de ces deux éléments : premièrement un devoir de *justice* obligeant les fidèles à soutenir les prêtres en général; deuxièmement une *loi ecclésiastique* déterminant l'accomplissement de ce devoir par le moyen de l'honoraire de messe à verser entre les mains du prêtre; lequel à son tour devra, de par la même loi, faire bénéficier le fidèle de

l'application de la messe, d'ailleurs toute gratuite (1). « Telle est, écrit M. Leroux, l'explication des *stipendia missarum* la plus généralement adoptée par les théologiens et les canonistes » (p. 136). On nous cite à l'appui Suarez, Lugo, les Salmanticenses, le cardinal Gasparri, et l'un de mes plus éminents et vénérés collègues de l'Université Grégorienne, à la pensée duquel je crains d'ailleurs que M. Leroux n'ait commis quelque infidélité, soit par excès, soit par défaut, ainsi qu'on pourra peut-être s'en rendre compte par la suite.

Puisque Suarez figure en tête de la liste, voyons d'abord Suarez. La vérité est que Suarez (*De sacram.* I, disp. 86, sect. 1, n. 1, et *De simonia*, c. 46, n. 10), et de même le P. Vermeersch (*Theologia moralis*, 2, 280), quand il s'agit de l'application de la messe à stipuler avec un prêtre auquel ne me lie aucune obligation particulière (ce qui non seulement est la pratique courante, mais est le cas typique, réduisant les éléments de la cause à leur plus simple essence), tiennent l'un et l'autre formellement pour la nécessité d'un contrat *do ut facias*. Seulement ils soutiennent (Suarez, *De simonia*, 46, 10, et Vermeersch. *op. cit.*, n. 279) que ce

(1) *Loc. cit.*, p. 134-136. En deux mots : « L'application des fruits de la messe n'est pas, à proprement parler, la cause de la donation d'honoraires. Elle n'en est que l'occasion. La cause vraie, c'est *l'obligation de justice* qu'ont les fidèles de pourvoir à l'entretien des prêtres, obligation générale et *antérieure à toute convention*, mais dont l'accomplissement est déterminé par le législateur ecclésiastique et attaché, pour une part, aux circonstances présentes. Pareillement le devoir de justice, qui pèse sur le prêtre, d'appliquer le fruit du sacrifice au donateur ou à la personne désignée par lui, ne trouve pas proprement sa source dans l'acceptation du *stipendium*, mais dans la volonté de l'Église, qui *enjoint* à ses ministres de s'acquitter des fonctions sacrées *au profit des donateurs* » (p. 135). A quoi s'applique (*ibid.*) la recommandation du Seigneur : « Donnez gratuitement ». En dehors du mot *stipendium*, tous les soulignements sont de nous dans cette citation, comme aussi, sauf avis contraire, dans toutes les autres citations que nous ferons.

contrat n'a pas pour effet d'engendrer l'obligation de justice, propre respectivement au prêtre et au fidèle. L'obligation, disent-ils, est antérieure au contrat, qui ne fait qu'expliquer et déclarer ce qu'il en est : « *Per pactum non additur nova obligatio, sed explicatur et declaratur quae inest* » (Suar. et Verm., *loc. cit.*).

Là-dessus une question surgit aussitôt. Oui, ou non, étais-je, moi, laïc quelconque, obligé en justice avant tout contrat à donner une somme quelconque à ce prêtre tout à fait quelconque, avec qui il m'a plu de faire tel arrangement pécuniaire relativement à tel nombre de messes? Évidemment non. Suis-je obligé maintenant? Oui. D'où vient la différence, sinon du fait nouveau, qui est le contrat? Donc l'obligation de justice qui m'incombe maintenant résulte formellement du contrat, non pas gratuit, mais d'après vous onéreux, que vous avez introduit, *do ut facias*. Cela est si vrai, que nous pouvons invoquer en témoignage Suarez lui-même. Quand il écrivait les mots cités ci-dessus, ou encore ceux-ci : « *Pactum non auget intensive (ut sic dicam) hanc [antecedentem] obligationem* » (*De simonia*, 46, 4), il fallait assurément qu'il eût quelque peu perdu de vue ce que lui-même pourtant avait si fortement inculqué dans une occasion où il traitait, non pas comme ici de la simonie en général (« *hic vero generalius* »), mais ex professo des offrandes de messes (« *in particulari de stipendiis missarum* »), je veux dire dans l'étude qu'il a insérée sur les *stipendia* au traité de l'Eucharistie. Voici ce qu'il écrivait alors (*De sacram.*, I, disp. 86, sect. 1, n. 4) :

« *Negare non possumus* quin in hoc negotio aliquod pactum interveniat inter dantem stipendium et sacerdotem : nam ille dat, ut hic faciat ; hic vero facit quia recepit, seu ut recipiat stipendium... Et ita docent, etc...; et ita patet ex dictis : nam *sine huiusmodi pacto*, quod intercedat inter sacrificantem et stipendia dantem, *nulla ratione i telleyi posset quo pacto oriatur aut oriri possit obligatio ex iustitia.* »

Voilà qui est, je pense, assez emphatique ; et voilà aussi qui jette un jour sur la déclaration qu'il avait faite précédemment (*ibid.*, n. 1.) :

« Intervenit ergo ibi vera ratio iustitiae, *fundata* in mutuo consensu utriusque *oneroso*, qui explicatur illis verbis, do ut facias ».

Impossible d'expliquer l'apparition d'un lien de justice entre le célébrant et les fidèles quant à l'application de la messe autrement que par la vertu propre d'un contrat, et, selon lui, d'un contrat onéreux (*do ut facias*). De loi ecclésiastique il n'est question qu'au numéro 7 (1), pour l'exclure implicitement de toute part dans la constitution du lien de justice relatif à l'application du fruit spécial de la messe. Ce lien, pour Suarez, ressort immédiatement du contrat. Et il le prouve par un argument de bon sens, qui, pour ce qui est de l'origine contractuelle de l'obligation, sinon de la modalité onéreuse du contrat, est simplement irréfutable. Je puis fort bien (dit-il au numéro 5) entretenir un prêtre par charité ou par religion, sans que cela crée aucune obligation chez lui (2)

(1) Il s'agit de déterminer *quel* fruit de la messe le prêtre qui a reçu le *stipendium* doit abandonner au fidèle. Réponse : *Primo*, pas seulement une part du fruit commun de la messe, parce que cela échoit en commun à tout le monde, et que, réduite à ces termes, l'obligation *ne résulterait pas du stipendium, mais serait l'effet d'une loi générale de l'Église* (« non est satis ut pro eo generaliter offerat, quia hoc commune est omnibus ; unde haec obligatio non oritur ex stipendio, sed potius ex communi lege ecclesiae »). *Secundo*, pas le fruit personnel du célébrant : pour diverses raisons, dont une est qu'il peut arriver que ce fruit soit nul (si le prêtre célèbre en état de péché mortel), et que pourtant même alors l'obligation est acquittée vis-à-vis du fidèle. *Tertio*, « ergo saltem tenetur applicare hunc fructum, quem vocare possumus ministerialem. Item, quia hac ratione censetur *speciali modo* operari ut *minister alterius* ». Qu'on veuille bien prêter quelque attention à ces derniers mots. Ils ont aussi leur intérêt.

(2) « Sacerdos in huiusmodi casu non obligatur ad sacrificium offerendum pro illo [ipsum sustentante] ». Il pourra à son gré disposer de ses intentions de messes en faveur d'un tiers moyennant *stipendium*, sans que le premier

(ni de droit naturel ni de droit positif) quant à l'application de ses messes. Réciproquement, un prêtre pourra parfaitement célébrer — disons au moins par voie de suffrage — à mon intention, et me le faire savoir, sans que cela entraîne chez moi aucune obligation de justice quant à son entretien (1). (J'ajoute : la chose pourra même se faire en réponse à un désir exprimé par moi, mais sans engagement aucun de ma part, ni explicite, ni implicite : et le cas restera le même) : « *Ut ergo utriusque oriatur obligatio ex iustitia, necessarium est pactum, saltem implicitum* ». (Implicite : c'est-à-dire, il n'est pas nécessaire qu'aient été employées aucunes formules de style juridique; ce qui est tout à fait hors de l'usage courant en cette matière). Et cela est la vérité même, l'évidence même, pourvu qu'on conclue seulement à la nécessité d'un contrat, mais non pas à la nécessité d'un contrat onéreux.

Suarez conclut au contrat *onéreux* : c'est où la conclusion, selon nous, dépasse les prémisses. Que si, par la suite, il présente, d'ailleurs tout à fait en passant (n. 6), l'application de la messe comme entièrement *gratuite* (2), c'est l'effet

ait rien à réclamer : « Immo sine omni iniustitia potest ab alio iustum missae stipendium accipere, ut pro illo sacrificium offerat ».

(1) « Quamvis sacerdos offerat sacrificium pro me, mihique idipsum evidenter constet, non propterea tenebor ex iustitia illi stipendium dare, quia ... ex sua liberali voluntate id facit ». — (2) « Quamvis ergo homo ex se *gratis* ministret, tamen ratio iustitiae postulat ut ab eo alatur, cui ministrando servit » (*Ibid*, n. 6). Ici, pour sauver la gratuité, on nous dit que le stipendium « datur... solum ob sustentationem... *naturali lege* ministris *debitam* ». Mais tout à l'heure (n. 5) on nous disait que, à moins d'un pacte (« ex mutuo consensu et ex mutua promissione, sub conditione onerosa, utrinque etiam acceptata, in quo ratio pacti et conventionis consistit »), il ne saurait y avoir aucune obligation de justice en la matière, ni du côté du prêtre, ni du côté du fidèle. Ce *debitum*, ce caractère de dette strictement exigible, inhérent au stipendium de la messe, ne lui vient donc pas d'une *loi naturelle*, qui vaudrait déjà sans le contrat (comme avant tout contrat les parents sont obligés à faire les frais de l'éducation de leurs enfants); mais s'il vient de la

d'une de ces inconséquences dans lesquelles ne peuvent pas ne pas tomber à un moment ou l'autre ceux qui recherchent l'explication du contrat de messe ailleurs que dans la théologie des sacrifices.

Qu'on l'entende bien, la question n'est pas de savoir si une loi de l'Église peut imposer une redevance à l'occasion d'un ministère sacerdotal, et fonder ainsi, chez le ministre de l'Église, un titre en justice, un *ius quaesitum* à des émoluments. Cela est indiscutable. Mais précisément cela se produit sans qu'il y ait besoin d'un pacte, d'une intention contractuelle. Vous vous faites marier : vous ne saviez peut-être même pas qu'il y avait une redevance à acquitter à l'occasion du mariage; vous n'en êtes pas moins atteint par la loi, si loi il y a; et les droits n'en sont pas moins acquis aux divers intervenants. Vous êtes pourvu d'un évêché, ou promu à la pourpre : si vous ignoriez qu'il y avait des droits à acquitter, vous l'apprendrez bientôt; mais assurément ce n'est pas un contrat qui vient vous assujettir à ces obligations, puisqu'il n'y avait chez vous aucune intention contractuelle (1). L'obligation tient sans contrat. Dans le cas du fruit spécial de la messe, au contraire, comme

loi naturelle, c'est pour autant que la loi naturelle, d'une manière universelle, prescrit l'observation des contrats. Au surplus en tête du même numéro Suarez rappelait opportunément : « Semper in Ecclesia licuit stipendium dare ministris sacrificiorum ad eorum sustentationem ; in ratione autem stipendii intrinsece includitur pactio aliqua, sicut intrinsece ex illo oritur obligatio iustitiae; et ideo mercedi operarii... merito comparatur ».

(1) Bien mieux : autrefois vous aviez des droits à acquitter pour l'expédition d'une sentence d'excommunication, ou de suspense. Tout de même, vous ne contractiez pas dans l'occasion, ni explicitement ni implicitement; et cependant, de par la loi, il y avait une taxe à acquitter envers la chancellerie apostolique, ou telle chancellerie épiscopale, à l'occasion d'un exercice, non gracieux, de la juridiction ecclésiastique. Cette taxe n'était d'ailleurs en aucune façon une amende; elle rentrait dans la même catégorie, et figurait sur les mêmes tables que les taxes pour l'absolution de la censure ou pour les dispenses de mariage.

Suarez l'a bien vu, rien ne tient sans contrat. Avec le contrat, et de par le contrat, tout tient. Rien n'empêche qu'une loi de l'Église survienne, pour sanctionner par des dispositions positives l'efficacité propre de ce contrat : mais ce sera en la présupposant, non pas en la constituant. Historiquement le contrat a précédé toute loi.

Et ainsi on voit qu'il n'y a pas lieu de chercher une solution du problème des offrandes de messes qui recouvre aussi le cas des droits à percevoir à l'occasion de certains actes du ministère spirituel. Ce sont deux genres totalement différents. L'un relève de la sainteté des contrats, l'autre de l'autorité de la loi (qui fait passer en matière de justice ce qui ne pourrait autrement être que l'exercice d'une vertu au caractère moins rigoureux, telle que la religion, ou une sorte de piété filiale envers les ministres de l'Évangile, ou du côté des prêtres la charité pastorale envers les fidèles, la reconnaissance, etc.). Par l'une et l'autre voie on aboutit à des obligations de justice, de justice stricte dans les deux cas, mais contractuelle dans l'un, et non dans l'autre. Encore est-il que, dans ce second cas lui-même, faire passer en pacte formel ce qui n'est matière de justice que par l'effet de la loi, cela, dit saint Thomas (1), serait formellement simoniaque : sans doute parce que le seul contrat alors imaginable serait un contrat *onéreux*, lequel ne pourrait pas ne pas être simoniaque (2).

Qu'on ne se flatte donc pas de conjurer la simonie par la seule évocation du *stipendium sustentationis*. Tout le monde admet le *stipendium sustentationis*. Mais la question est justement de savoir par quelle voie il peut se trouver dû

(1) « Si autem huiusmodi [erogationes quibus pro officio mortuorum vel processionibus temporalia dantur . .quasi *sustentationis stipendium*] *pacto interveniente* fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, *simoniacum* esset » (2-2, 100, 3, 2m). — (2) « Nomine emptionis et venditionis intellegitur omnis contractus non gratuitus ». (2-2, 100, 1, 5m). A comparer avec l'article 728 du Code : « Cum de simonia agitur, emptio-venditio, permutatio, etc. late accipiendae sunt ».

en justice. Si c'est par l'effet d'un contrat onéreux, sa qualité de *stipendium sustentationis* (allocation pour l'entretien) n'empêchera pas la simonie. Si c'est par voie de contrat gratuit, à la bonne heure. Je vois un contrat gratuit, avec toute la tradition, dans l'économie propre des sacrifices; et c'est pourquoi ils sont à part. En dehors des sacrifices (avec leurs offrandes ou manuelles ou fondées), je ne vois d'autre *lien contractuel* possible entre l'octroi d'un fruit spirituel et la collation d'un bienfait temporel (fût-il allocation de soutien) que moyennant l'un ou l'autre de ces contrats *onéreux*, qui, par définition, ne respectent pas la *gratuité* du surnaturel. Encore une fois, si le contrat *do ut facias*, ou toute autre convention analogue, pouvait être licite, il s'ensuivrait, clair comme le jour, que toute simonie serait facile à éluder pour peu que la convention pécuniaire en matières d'indulgences, ou de bénéfice, ou de grâce spirituelle, eût soin de viser non pas un salaire, ni même un honoraire (1), mais un *stipendium sustentationis*, qui peut d'ailleurs être généreux (*pingue*), selon la qualité, et ajoutons l'appétit, de la personne qu'il s'agit de soutenir. Qu'est-ce qui empêchait par exemple

(1) Je ne saurais admettre que la distinction entre *honoraire* et *salaire* soit celle du contrat gratuit et du contrat onéreux. Les honoraires de mon médecin ou de mon avocat ne sont pas des salaires, parce qu'ils rétribuent un genre de services qui ne font pas de celui qui les rend l'inférieur de celui qui les reçoit, à la différence des services de mon valet de chambre ou de mon ouvrier. Je commande à l'ouvrier et je commande au valet de chambre ; je ne commande pas à l'avocat ni au médecin. C'est la différence entre professions serviles et professions libérales. Mais libérales ici ne veut pas dire gratuites. Mon médecin peut me soigner gratuitement : mais c'est quand il ne me demande pas d'honoraires. Et de même mon avocat. On comprend dès lors pourquoi il me serait difficile de souscrire à ces paroles d'un maître pourtant on ne peut plus autorisé : « Falso supponit [Laymann] pecuniam non posse dari nisi vel gratuito vel tanquam pretium, et sic e medio tollit titulum sustentationis, qui, a principibus theologiae appellatus, etiam in civili societate non ignoratur, ut probat ipsa distinctio linguis vulgaribus usitata inter voces *honorarii* et *salarii* » (P. VERMEERSCH, *op. cit.*, n. 281).

Simon le magicien de présenter son or à saint Pierre comme un *pingue stipendium sustentationis?* Il lui a manqué seulement de savoir s'y prendre.

Résumons. Il y a un monde entre les *stipendia missarum* et les droits à percevoir à l'occasion de certains actes du ministère spirituel (*Code*, Can. 1507, § 1). Les seconds ne peuvent procéder d'un contrat, parce qu'il y faudrait un contrat onéreux, lequel serait *ipso facto* simoniaque. Les premiers au contraire ont un contrat à leur base, un contrat essentiellement gratuit, celui que comporte la condition même de ces dons, que les fidèles font passer par les mains du prêtre, pour être par le prêtre dédiés à Dieu, qui veut bien au terme de ce transfert associer son ministre à la perception de l'émolument acquis par l'autel. C'est à cette condition et à cette condition seulement qu'on a vraiment le droit de dire ce que dit Suarez : l'obligation du prêtre quant à l'application de la messe « *résulte de la chose* [matérielle] *acceptée* » et détenue :

« *Obligatio enim caritatis oritur tantum ex necessitate alterius*, non ex re accepta; haec autem obligatio [sacerdotis respectu missae applicandae] oritur ex re accepta : unde per se convenit, etiam omni seclusa speciali necessitate [spirituali proximi]. Neque etiam est obligatio orta ex religione tantum : non enim fundatur in promissione Deo facta, neque ad Deum immediate ordinatur, sed ad hominem [stipendii erogatorem], cui fit iniuria, si non impleatur; et ideo ad restitutionem obligat : est ergo obligatio ex iustitia, quae, in huiusmodi rebus vel actionibus, sine pacto nequit intellegi. Non est ergo in hoc pacto intrinseca malitia » (*De sacram.*, 1, disp. 86, sect. 1, n. 5.).

Non, il n'y a pas de malice dans ce pacte, si ce pacte est tel que nous l'avons décrit : pacte en justice, mais pacte gratuit, pacte intrinsèque au mandat du sacrifice avec consignation de la matière du sacrifice. C'est de cette matière

ainsi reçue pour être transmise que résulte l'obligation en justice, tanquam « *ex re accepta* », sans que la dépendance « *ex re accepta* » entraîne dans l'obligation ainsi contractée aucune ombre de simonie.

Mais rien de pareil en dehors du cas unique du sacrifice; rien de pareil, dis-je, dans les autres prestations spirituelles. Au surplus il vaut la peine de remarquer que le Code ne favorise guère une identification juridique pure et simple entre les deux matières. Si les offrandes de messes n'étaient qu'un cas particulier des redevances légalement attachées à certains actes, pourquoi avoir fait des premières la matière d'un article IV (*De missarum eleemosynis seu stipendiis*) du chapitre I (*De sacrosancto missae sacrificio*) du Titre III (*De sanctissima Eucharistia*) de la Partie I (*De sacramentis*) du Livre III (*De rebus*), tandis que les secondes ne figurent dans ce Livre III qu'au titre XXVII (*De bonis ecclesiasticis acquirendis*) de la Partie VI^e^ (*De bonis Ecclesiae temporalibus*), ou encore dans le Livre II (*De personis*) au chapitre IX (*De parochis*) du Titre VIII (*De potestate episcopali*, etc.) de la Section II (*De clericis in specie*) de la Partie I (*De clericis*)?

Je veux bien qu'on reproche à ma solution du problème des honoraires de messes de ne pas recouvrir le cas des taxes prévues au canon 1507, pas plus que le cas des dîmes (canon 1502) ou du *cathedraticum* (canon 1504) ou des droits paroissiaux (canon 463); mais je demande la permission d'y voir un avantage pour cette solution, comme je présume la fausseté de toute solution qui ne distingue pas.

En tout cas, le lecteur peut voir si l'on avait vraiment le droit de mettre sous le patronage de Suarez la doctrine qu'on entendait opposer à la nôtre, et particulièrement ce morceau : « Le devoir de justice, qui pèse sur le prêtre, d'appliquer le fruit du sacrifice au donateur ou à la personne désignée par lui, *ne trouve pas proprement sa source dans l'accep-*

tation du stipendium, mais dans la volonté de l'Église, qui enjoint à ses ministres de s'acquitter des fonctions sacrées au profit du donateur » (p. 135). « *Oritur ex re accepta* », dit Suarez. Quant à la loi ecclésiastique : absente.

Après Suarez, qui nous a donné un peu l'occasion d'étudier le fond des choses, venons-en à Lugo. Lugo (disp. 21) n'a rien de l'*obligation antécédente* : il la nie au contraire (nº 5 et 6). Il n'a rien d'une *loi positive* : il la nie (n. 3). Tout ce qu'il a en commun avec la thèse soutenue par M. Leroux, c'est l'affirmation que l'argent n'est pas prix de la messe, mais *stipendium sustentationis* (n. 13). Mais ceci n'est nullement caractéristique d'une thèse particulière; c'est la doctrine, non pas la plus générale, mais depuis des siècles absolument commune : la nôtre, aussi bien que celle de tout le monde. Seulement ce n'est pas une solution, car c'est justement le point à expliquer. Lugo l'explique (n. 13 et 14) par une comparaison entre le célébrant et le peintre qui décore gratuitement les églises, tout en se faisant indemniser des frais qu'il encourt. M. Leroux lui emprunte cette comparaison sans prendre garde que puisqu'elle conduit à des *indemnités* elle ne conduit pas à un *émolument*. Je ne reviens pas sur ce point, amplement discuté en son lieu (*Gregorianum,* p. 372-376, *Esquisse,* p. 139-144), sinon pour assurer M. Leroux que ce n'est pas le P. Vermeersch qui serait jamais tenté de commettre sa théorie avec cet apologue.

Le cardinal Gasparri (*Tract. can. de SS. Euchar.*, n. 540-543) fait écho à Lugo, en même temps qu'à un contrat *do ut facias;* mais il ne fait intervenir aucune obligation de justice antécédente; et quant à la loi positive, il ne lui attribue par rapport au lien de justice entre fruit de la messe et *stipendium* qu'un rôle purement négatif et nullement positif : simple permission, ou *removens prohibens* (cf. *Esquisse,* p. 146).

Chez les *Salmanticenses* (*Theol. mor.*, tr. 5, c. 5, punct. 1, n. 1), pas un mot de justice antécédente, pas un mot de loi ecclésiastique.

Décidément il faudra autre chose que la documentation produite par M. Leroux pour nous convaincre que sa doctrine soit *la plus* généralement admise dans les écoles.

Cela dit sur la position qu'adopte M. Leroux, reste à étudier la critique qu'il fait de mes vues.

Première Critique : « La solution est incomplète » (p. 141), parce qu'elle est inopérante à l'endroit des *iura stolae*, etc.

Je réponds que ce défaut est tout à fait intentionnel. La solution est en effet fondée sur la différence intrinsèque entre les offrandes de messes et tous autres droits exigibles *à l'occasion* d'un ministère spirituel, etc. Sur quoi je renvoie à ce qui vient d'être dit.

Deuxième Critique : « Elle ne s'harmonise pas avec la législation ecclésiastique » (p. 141). Ceci se prouve de deux manières.

Première preuve : « Le Droit Canon, qui a réglé si minutieusement la question des *stipendia missarum*, n'interdit nulle part d'accepter le *stipendium* d'un acatholique contre engagement de célébrer à son intention » (p. 142).

Je réponds : Premièrement, le silence du Code n'autorise une conclusion en faveur de la liberté que dans les matières qui ne relèvent pas directement du Droit naturel, mais du Droit ecclésiastique. Or c'est précisément l'hypothèse que je nie. L'utiliser contre moi, serait une pétition de principe. Deuxièmement, est-il vrai que le silence soit si absolu? Ce que le Code ne dit pas expressément, il le dit parfois implicitement. Or dans la définition même qu'il donne des offrandes journalières de messes, le Code professe n'en connaître pas d'autres que celles qui viennent des fidèles : « Stipendia quae *a fidelibus* pro missis offeruntur » etc.

(Can. 826, 1; cf. Can. 836 et 839). Si un non-catholique m'offrait un *stipendium missae,* son *stipendium* ne rentrerait donc pas dans la catégorie des *stipendia missarum* réglementés par le Code.

Deuxième preuve : « Mieux que cela. Il y a des décrets permettant expressément de traiter de la sorte avec un non-baptisé à condition d'éviter le scandale et de ne pas favoriser la superstition » (p. 142). D'où impossibilité de « concilier les décrets romains » avec une théorie qui fait du stipendium la matière destinée au sacrifice; alors que très certainement le sacrifice ne peut s'offrir que de la part des chrétiens.

Je réponds : Les documents qu'on m'oppose ont été par moi cités et examinés dès 1921 dans mon ouvrage *Mysterium Fidei* (p. 366). Il est bien facile de reprendre l'objection sans même faire la moindre allusion à la réponse qu'elle a déjà reçue (1). Je ne puis reproduire cette réponse ici, et je me borne à ces deux mots.

Premièrement, sur le sens même des documents, il y a place pour un doute, fondé sur l'Instruction qui accompagne le premier, alléguant l'autorité de Bellarmin, lequel vise non pas le contrat de messe avec un infidèle, mais la légitimité d'un simple suffrage en faveur de l'infidèle.

Deuxièmement, sur l'autorité de ces documents, il est une remarque à faire. Autre chose est un Décret solennel, autre chose une Réponse. Nous avons à faire ici à deux Réponses : l'une du Saint-Office (12 juillet 1865), et l'autre de la Propagande (11 mars 1848). Sur l'importance que présentent ces décisions pratiques par rapport à la recherche scientifique, il n'y a peut-être rien de plus pondéré et de plus juste qu'un article paru ici même en janvier 1907 sous le titre *Pour la*

(1) Je note en passant que ce n'est pas ainsi qu'en agit le R. P. Hocedez dans son article sur *Les honoraires de messe* (*N. R. T.* février 1923, p. 71).

Science. Son auteur, le P. Vermeersch, faisait observer qu'il y a lieu de « distinguer entre le Souverain Pontife, les Congrégations plénières et ces Comités plus modestes, appelés là-bas *Congressi* » (p. 8). On peut ajouter : entre les Décrets et les Réponses; entre les décisions qui ont une approbation papale et celles qui n'en ont pas. C'est une erreur de croire que « le travail du professeur [ou] de l'écrivain catholique se borne... à attendre, puis à enregistrer les décisions de la jurisprudence » (p. 8). Avec tout le respect qui est dû aux degrés subalternes de cette hiérarchie doctrinale, « n'omettons pas de projeter sur la cause la lumière des principes » (p. 10).

Cela est admirablement dit; et cela vaut surtout dans les cas où les décisions présentent une apparence de contradiction. Or c'est ce qui se vérifie ici. Le 19 août 1776 la Propagande, en séance générale, avait prononcé d'une manière absolue qu'il n'était pas licite de célébrer la messe pour des Turcs (1). A plus forte raison serait-il illicite de s'y engager par contrat. Cela a l'air d'être en directe opposition avec la Réponse du S. Office en date du 12 juillet 1865 : « Permis de célébrer à l'intention des Turcs et autres infidèles et de recevoir d'eux une aumône pour l'application de la messe », une fois écarté tout péril de scandale, etc. La question n'est pas seulement délicate; elle est extrêmement complexe, et prête facilement à des confusions. Il y a le suffrage du prêtre (et de tous autres oblateurs), qui peut s'étendre à toute sorte de personnes, sans restriction; et il y a l'activité oblatrice du laïc contractant (2), laquelle est

(1) « Non licere celebrationem missae *pro Turcis* et schismaticis » (*Collectanea*, tom. 1, 514). — (2) « Aliud est offerre pro alio, hoc est *nomine et vice* ipsius; ... aliud offerre pro alio, hoc est *in commodum* ipsius ». (Pasqualigo, *De Sacrificio N. L.*, tom. 1, q. 136, n. 1). « Inquires quibus personis prosit hoc sacrificium. ...Respondetur includi omnes istas personas in duplici genere, quia vel sunt offerentes, vel illi pro quibus offertur ».

strictement réservée aux fidèles, seuls contractants que connaisse le Code. Il y a aussi le *contrat* proprement dit, et la simple *rencontre* de deux promesses non liées l'une à l'autre : celle-ci, comme le suffrage, est permise sans aucune restriction de droit naturel. Je puis promettre inconditionnellement un suffrage au Turc, qui me promet inconditionnellement une aumône. Mais contracter en justice, à titre onéreux, pour un suffrage en sa faveur serait simoniaque. Stipuler à titre gratuit, non pas le bénéfice d'un suffrage, mais l'exercice de la médiation sacerdotale quant aux offrandes consignées entre les mains du prêtre : cela est permis, mais permis aux fidèles, et aux fidèles seulement; car qui consigne des offrandes, *comme telles,* est par là même oblateur médiat, à titre tout spécial, comme l'évidence des choses le montre, et comme l'enseignent nos Docteurs. Voici Dominique Soto, qui s'exprime ainsi : « Offerentes autem sunt in *triplici* gradu. Primum est sacerdos, qui immediate, per se, tanquam publicus Ecclesiae minister... offert. ...*Generalissime* vero et mediate (hoc est per sacerdotem) offert totus christianus populus. ...*Particularius* vero, sed tamen etiam quodammodo generaliter, offerunt omnes qui aliquem specialem actum circa hoc sacrificium exercent, ut... ministri altaris... chorus... plebs, etc. *Specialissime* tamen offerunt illi qui peculiarem eleemosynam in hanc missam conferunt, ut pro se et suis offeratur » (In 4 D. 13, q. 2, a. 1) (1).

(Joannes a S. Thoma, *De Sacrif. Missae*, disp. 32, art. 3, n. 17). Voir aussi Lugo, cité dans *M. F.*, 360.

(1) Qu'on entende encore Jean de Saint-Thomas, à la suite du passage cité ci-dessus : « Inter offerentes diversae numerantur personae. *Primo, qui faciunt pro se celebrari missam. Secundo,* qui assistunt et cooperantur illi. *Tertio,* ipse sacerdos cuius ministerio fit sacrificium. Qui offerri faciunt adhuc *dupliciter* se habent : quidam nimis remote, et quasi in habitu, offerunt (scilicet omnes fideles, qui constituunt corpus Ecclesiae, siquidem sacrificium nomine Ecclesiae offertur, cum sit publica ejus actio). Alii vero

Donc les *stipendia* vous constituent oblateur, et oblateur *très spécial*. Mais à cette très spéciale oblation correspond la libre disposition (mais gratuite, bien entendu) d'un très spécial suffrage : en vertu de ce principe de bon sens, si nettement affirmé par Pasqualigo, après tant d'autres, dans son immense monographie *De Sacrificio Novae Legis* (tom. I, q. 136, n. 9) : « *Praeter sacerdotem omnes alios offerentes applicare posse sacrificium pro aliis, quantum ad ipsos spectat* ». Il n'en faut pas davantage pour expliquer et l'attribution du *fruit spécial* de la messe au fidèle, mais au fidèle seulement, collateur du *stipendium*, et le suffrage dont il peut favoriser qui bon lui semble.

Après les objections contre la thèse, M. Leroux s'attaque aux divers éléments de la preuve qui l'appuie.

De ce nombre est le mot de saint Paul (1 *Cor.* 9, 13) : « Ne savez-vous pas que ceux qui vaquent aux sacrifices tirent leur subsistance du sanctuaire? et que ceux qui sont au service de l'autel partagent avec l'autel? » — « Il faut beaucoup de bonne volonté, observe M. Leroux, pour y découvrir que, dans le sacerdoce chrétien aussi bien que dans le sacerdoce mosaïque, le prêtre partage avec Dieu ce qui est à Dieu » (p. 143). C'est une bonne volonté, qui, même sans parler de Chrysostome, n'a manqué ni à saint Jérôme, ni au pseudo-Jérôme ou pseudo-Damase du *Corpus Iuris*, ni à l'anonyme des *Canons Apostoliques*, ni à Innocent IV, ni à saint Thomas, ni aux théologiens du XVIe siècle, tel Henriquez (*Summa Theologiae Moralis*, l. 9, c. 22, n. 2), ni de nos jours à l'un des plus érudits et critiques exégètes de saint Paul, le P. Prat (1). Elle ne devrait manquer à

proxime et in actu cooperantur et faciunt offerri, ut *qui dant eelemosynam pro stipendio*, aut qui instituit aliquam fundationem cum onere missarum » (messes manuelles ou messes fondées).

(1) Sur ce texte de saint Paul et ses commentateurs on peut voir *Esquisse*, p. 162-171 et 243.

aucun de ceux qui comprennent ces deux très simples vérités : premièrement, que la Nouvelle Loi ne le cède en rien à l'Ancienne quant à la noblesse, l'indépendance et la dignité de son sacerdoce, qui est le sacerdoce, non plus d'Aaron, mais du divin Melchisédech ; deuxièmement, que partager avec l'autel et partager avec Dieu sont synonymes.

Il est bien vrai que dans la Nouvelle Loi la victime vraie du Sacrifice n'est pas un aliment terrestre, produit de nos champs ou de nos troupeaux, mais l'Agneau de Dieu et le Pain du ciel. Oui certes, M. Leroux a raison de le dire, « dans notre sacrifice il n'y a d'autre victime que Notre-Seigneur » (1). S'ensuit-il que le sacrifice ne puisse être celui du laïc oblateur des dons, au titre très particulier des dons qu'il offre ? Oui, cela s'ensuivrait, si la vraie victime n'était précisément ce à quoi aboutissent, dans leur consécration à Dieu, les dons symboliques du laïc, associé de par son baptême au sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech. Autrement dit, la conclusion vaudrait si notre sacrifice n'était pas sacramentel. Mais puisqu'il y a dans notre sacrifice, et à titre essentiel, un *sacramentum tantum* (un symbole sacramentel), grâce auquel le *res et sacramentum* (la chose symbolisée) devient et sacrifice visible et sacrifice nôtre, il faut bien que le pourvoyeur de ce signe fortuné, qui ne perd sa substance que pour s'emplir de celle du Christ, lui-même s'acquière par le propre fait de sa contribution un titre à part sur l'oblation à laquelle il donne son point de départ et son point d'attache terrestre. Le Christ seul nous fournit sa chair et son sang, c'est entendu ; mais c'est nous qui fournissons les dons et les

(1) « Dans l'ancienne loi, la victime immolée étant la propriété du fidèle, c'est bien le sacrifice de celui-ci qui était offert par l'entremise du prêtre. Mais dans notre sacrifice il n'y a d'autre victime que Notre-Seigneur. [Donc notre cas] supporte mal la comparaison avec les oblations juives » (p. 143). C'est-à-dire, la messe (selon M. Leroux) n'est pas le sacrifice de l'offrant laïc des *stipendia*.

offrandes, *dona et munera*, ces hosties du pain et du vin, *hostias panis et vini*, auxquelles le Christ ne se substitue que pour leur faire prendre une valeur infinie, et non pas pour exclure ou annuler ou amoindrir notre initiative oblatrice (1). Tout cela a été expliqué amplement ailleurs, et la discussion ne fera pas de progrès tant qu'on se bornera à aligner comme neuves des objections déjà réfutées.

M. Leroux objecte encore que le pain et le vin ne proviennent d'ordinaire aucunement des *stipendia*, mais d'ailleurs (2). J'entends bien que le prêtre ne va pas à chaque fois acheter une fiole de vin avec l'aumône manuelle en main. Il peut avoir une provision dans sa cave. Mais ce qu'il en prélèvera correspondra à la portion du *stipendium* dont autrement il aurait dû se défaire en faveur du marchand. Il y aura compensation et équivalence. L'opération restera identique dans son fond. Que si le prêtre, au lieu d'acheter le vin de la messe, bénéficie de ce que la fabrique de l'église met gratuitement à sa disposition tout ce dont il a besoin, rien encore n'est changé. Ce pain et ce vin venant en sa propriété sans être grevés d'aucune charge quant à l'application de la messe, ne constituent pas des *stipendia* ni des éléments de *stipendia*, mais une pure et simple libéralité; ils ne font donc aucun tort à l'intégrité du fruit spécial que s'assure le fidèle par le contrat de messe. Cela nous était dit en toutes lettres tout à

(1) Voir d'ailleurs dans *Esquisse* (p. 183, 189, 202 sq. 215-216, 222-230) les témoignages absolument décisifs de la liturgie sur ce sujet. Les sacrifices *votifs*, c'est-à-dire célébrés par mandat d'un particulier pour une cause d'ordre privé, et non pas pour la décharge d'un service public, sont qualifiés, à l'intérieur même du Canon, dans les parties variables, *sacrifices*, *hosties* et *oblations* de ce particulier, homme ou femme, qui en a stipulé la célébration. — (2) « Dans la pratique actuelle, l'argent remis au prêtre ne sert presque jamais à procurer le pain et le vin de l'autel. Ceux-ci viennent d'ailleurs, et le *stipendium* est tout entier employé à la sustentation du prêtre. Faudra-t il, en conséquence, concevoir le fruit spécial de la messe comme réparti entre les deux donateurs? » (p. 143).

l'heure par Suarez. Je puis nourrir, entretenir, doter un prêtre sans rien m'assurer de ses sacrifices, ni par conséquent diminuer la liberté qu'il a d'en traiter avec d'autres. M. Leroux n'est donc nullement fondé à écrire : « Faudra-t-il, en conséquence, concevoir le fruit spécial de la messe comme réparti entre les deux donateurs? » (p. 143).

M. Leroux objecte encore que le titre oblateur du fidèle contractant n'est pas « irréductible à tous autres » (p. 143). Je ne sais ce qu'il faut pour faire apparaître ce caractère « irréductible », c'est-à-dire spécifiquement distinct de tout autre. Il me semble ressortir assez clairement de ce qui avait paru là-dessus dans l'*Esquisse* (à quoi on n'oppose que prétérition ou fin de non recevoir), et même de ce qui vient d'être dit plus haut dans le cours de cet article. Concourir par oblation de *la matière à sacrifier* (« *rem sacrificandam,* » comme l'appelle Bellarmin, *Esquisse*, 241), par l'apport des dons que le Souverain Ange emportera sur l'autel céleste, ce n'est « pas la même manière d'offrir » (pour parler encore avec Bellarmin, *Esquisse* 242) que consentir par disposition habituelle ou ratifier par assistance actuelle, ni que célébrer ou prêter à la célébration le concours d'un ministère subalterne. Défrayer la table n'a jamais été la même chose que de la servir ou de s'y donner rendez-vous; ce n'a jamais été le même genre d'intervention, la même forme de causalité, le même titre oblateur dans aucun temps ni dans aucun pays, dans aucune religion, ni vraie ni fausse.

« Au reste, demande encore M. Leroux, pourquoi la participation de celui qui offre la matière nécessaire à la consécration [ajoutons : et l'entretien ou sustentation du prêtre] donnerait-elle un droit tellement spécial et tellement distinct à bénéficier des fruits de la messe, *plutôt que,* par exemple, la participation non moins active et non moins liturgique assurément, des ministres qui assistent le prêtre à l'autel? » (p. 144). Spécial et distinct, on vient de voir pourquoi. Mais

cela ne veut pas dire exclusif. Chacun a un fruit en rapport avec son intervention (1), et la libre disposition d'un suffrage proportionné. Ce point des suffrages multiples est trop oublié, et pourtant l'École l'a assez explicitement enseigné. *Quisquis concurrit ad offerendum, potest, quatenus ab ipso offertur, pro alio offerre. Ex his colligitur quid sit audire missam pro alio :... audire pro alio est audire in commodum ipsius, atque adeo transferre in ipsum fructum qui inde percipitur* » (Pasqualigo, loc. cit.). Affirmation identique dans le fameux thomiste Nuno Cabezedo (in 3 S. 83, 1, part. 2, q. 6, concl. 4) : « *Etiam laici offerentes simul cum sacerdote possunt suam satisfactionem aliis applicare* ». De même Suarez (disp. 78, sect. 1, n. 6); de même Vasquez (disp. 227, c. 1, n. 2) etc. (2). Aussi est-il d'usage dans la Compagnie de Jésus, au moins à Rome, que les religieux non prêtres soient invités, au décès de chacun de leurs confrères, à *offrir* pour le repos de son âme les prochaines messes *auxquelles ils assisteront*. Par ailleurs essayez donc de tirer argent de ce suffrage (fût-ce pour votre sustentation cléricale) en en faisant la matière d'un contrat pécuniaire : vous verrez ce qu'en pensera l'Église. C'est que l'attribution d'un suffrage contre argent ne se prête aucunement à un contrat gratuit, comme est celui qui crée entre le prêtre et le fidèle une obligation de justice basée sur « la chose reçue » (« *ex re accepta* »), mais entendez sur la chose reçue entre les mains du prêtre, et consignée entre les mains du prêtre, pour passer à celles de Dieu (*ex re commissa*). Quoi qu'il en soit, chaque intervenant pieux recueille le fruit d'un bénéfice personnel, extensible à d'autres par voie de suffrage. Le gain du fidèle, oblateur par consignation des dons, n'est nullement exclusif ni restrictif du gain des autres fidèles non contractants, mais oblateurs à

(1) Comment ces divers fruits ne se font pas tort les uns les autres, voir *M. F.*, Elucid. XXVIII. — (2) Voir aussi les témoignages explicites de la liturgie dans *Esquisse*, 229-231.

d'autres titres. Seulement il prime, toutes choses égales d'ailleurs, parce qu'il est relié intrinsèquement d'une façon absolument unique à la *matière* du sacrifice, au don qui honore Dieu, comme est reliée plus intrinsèquement à la *forme* du sacrifice, à la consécration ou oblation active du don, la part propre du prêtre célébrant. Tous donc, tous les fidèles associés au prêtre, s'enrichiront de ce sacrifice ; mais davantage (servatis servandis) ceux qui y contribuent par le *stipendium* : « *Amplius participant qui contribuunt pitantias* » (Henriquez, *Theol. Mor.*, l. 9, c. 20, n. 2, cf. not. q.) (1).

Telles sont les objections de M. Leroux ; telles les réponses que suggère la théorie même à laquelle elles s'attaquent.

De cette théorie M. Leroux écrit qu'elle « est bien de nature à relever le caractère des honoraires de messes aux yeux des fidèles, et à stimuler en ceux-ci le désir de s'associer plus activement, par l'offrande pécuniaire faite aux prêtres, à l'oblation même du saint sacrifice » (p. 141). C'est de quoi je dois lui savoir gré, tout en lui faisant observer que de si heureux effets sont rarement l'effet du faux.

Il ajoute : « Il est pourtant *fort douteux* qu'elle trouve *beaucoup de partisans* » (p. 141). Je ne connais guère jusqu'à présent, en dehors de M. Leroux et de l'auteur auquel il se réfère, qu'un seul théologien qui s'y soit opposé. Celui-là (2) a découvert qu'elle n'avait aucun point d'attache dans l'enseignement des derniers siècles, alors même qu'elle pourrait se réclamer de quelques obscures et vétustes auto-

(1) Pour Henriquez (voir chap. 21 et 22) *pitantia* est, dans l'espèce, synonyme de *stipendium*. Cette manière de parler est d'ailleurs courante chez les auteurs du temps. Voir Dominique Soto, *De iustitia et iure*, l. 9, q. 6, art. 1, *ad 2m principale*. — (2) Le P. M. C. Forest, O. P., *La Revue Dominicaine*, Montréal, Canada, Oct. 1926, p. 553.

rités d'une époque absolument périmée. « Le P. de la Taille croit pouvoir trouver des traces de son opinion dans quelques textes très anciens et assez ignorés jusqu'ici. » — Ne dirait-on pas que j'ai exhumé quelques ruines du temps de Numa? — « Je laisse à d'autres le soin de vérifier ses assertions. » — Voilà d'autre part qui est fort commode. — « Mais quelques théologiens d'un passé lointain auraient-ils soutenu cette opinion, il n'en reste pas moins qu'elle a contre elle l'enseignement théologique *tout entier* depuis des siècles ». Ainsi pour ne parler que des trois derniers siècles, Thomassin (1), Van Espen (2), Wolf (3), Berlendi (4), cela n'existe pas. Ils ont beau être spécialistes en matière d'institutions ecclésiastiques, leur avis ne pèse rien, exactement rien, en face des Cursus et des Manuels qui se passent les uns aux autres comme un héritage précieux le choix de solutions que l'on sait, toutes en conflits les unes avec les autres et avec elles-mêmes, sans faire la moindre place à l'examen d'une doctrine qu'ils ont ignorée.

Le P. Forest mis à part, je crois n'avoir eu qu'à me louer des autres théologiens qui ont bien voulu accorder leur attention à la thèse que j'ai présentée. Laissant de côté les PP. Dom L. Beauduin, O. S. B., et Hanssens, qui y sont cités, il convient de signaler en première ligne M. Jeannote, P. S. S., professeur au grand séminaire de Montréal, bien connu dans le monde savant pour ses importantes recherches sur *Le Psautier de saint Hilaire* (5). D'un long article qu'il a donné sur ce sujet à la *Semaine Religieuse de Montréal* (10 avril 1924) je détache ces quelques phrases : « L'explication peut paraître nouvelle, et à cause de cela même un peu suspecte. En fait, c'est l'explication traditionnelle, la conception ancienne » (p. 244).

(1) *Esquisse*, p. 225, 227 et 237 sq. — (2) *Esquisse*, p. 240, cf. 249. — (3) *Esquisse*, p. 210. — (4) *Esquisse*, p. 238 sq. — (5) Paris 1917.

« Cette explication si simple et si naturelle résout trop facilement les difficultés pour ne pas être la véritable solution du problème » (p. 242-243). « Elle trouvera sans doute bientôt sa place dans tous les manuels de théologie » (p. 246). Ceci est trop optimiste. Dom Raphaël Proust, O. S. B., dans la *Revue Bénédictine* (Janvier 1925) est sans doute plus près de la vérité de fait, lorsqu'il se borne à pronostiquer qu' « elle se conciliera de nombreuses sympathies ». Ses confrères du *Bulletin de saint Martin et de saint Benoît* (Mai 1925) veulent bien faire à mon modeste travail l'honneur immérité de dire qu' « il constitue à lui seul, une étude complète de la question ». Cela est d'une générosité qui me confond. Le Doyen de la Faculté de Théologie de Paris, le P. d'Alès, avec la haute autorité qui s'attache spécialement à son enseignement de la théologie sacramentaire, s'exprime ainsi : « Sur une question délicate, où l'esprit chrétien a parfois quelque peine à se défendre contre l'étroitesse du point de vue juridique et la vulgarité du langage, l'auteur restaure une doctrine traditionnelle, enseignée par des maîtres tels que Thomassin, le Bienheureux Robert Bellarmin et saint Thomas d'Aquin. ... Cette idée très simple et très haute nous libère de conceptions mesquines et artificielles; souhaitons la voir partout accueillie comme elle le mérite » (*Recherches de Science Religieuse,* février 1926, p. 93-94). L'*Australian Catholic Record* en juillet 1924 (p. 82-89) en a fait par la plume de son secrétaire de rédaction, le Docteur E. J. O'Donnel, une présentation des plus sympathiques, sans un mot de réserve. Le P. Le Rohellec, de l'Académie Romaine de saint Thomas, professeur au Séminaire Français, écrit dans les *Echos de Santa Chiara* (1925, p. 38) que « la démonstration apparaît vraiment convaincante ». Enfin tout dernièrement le Maître du Sacré Palais, Révérendissime Père Marc Sales, O. P., voulait bien dans la *Scuola Catto-*

lica (15 mai 1926, p. 378), signaler cette théorie des offrandes de messes comme « méritant singulière considération ». Je laisse de côté, bien entendu, les adhésions qui se sont exprimées par lettres privées, quelque haute qu'en soit la source.

Par ailleurs, il ne sera pas hors de propos de noter que dans un travail paru postérieurement au mien, mais autant qu'on peut en juger, entièrement indépendant du mien (lequel ne semble pas avoir été connu de l'auteur), le Docteur Rohner, de Fribourg, écrivait ceci (1) : « Qui veut avoir une juste idée des aumônes de messes, doit d'abord se mettre devant les yeux leur origine. Leur origine est dans les oblations que les fidèles aux premiers siècles de l'Église apportaient à l'autel en vue de chaque messe. ...Ces oblations n'étaient pas seulement offertes pour être affectées au saint sacrifice ; mais elles devaient aussi servir à l'entretien du prêtre et des ministres de l'autel ainsi que des pauvres. Les croyants connaissaient le mot de l'apôtre : (1 *Cor.* 9, 13) : *Ne savez-vous pas que ceux qui exercent leur ministère dans le sanctuaire se nourrissent du sanctuaire, et que ceux qui desservent l'autel, partagent avec l'autel,* entendez : ce qui est offert sur l'autel. Ils offraient donc à l'autel (sie opferten daher dem Altare) dans l'intention que les ministres de l'autel en eussent leur part. ... Au cours des âges ... les dons en nature se changèrent en espèces. ... Petit à petit les aumônes furent remises aux prêtres en dehors de la messe, à charge (2) d'une application spéciale

(1) *Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Thomas*, dans *Divus Thomas* (Fribourg) mars 1925, p. 65 sq. — (2) L'auteur a raison de souligner ce point. Quand on donnait à l'autel dans le cours même de la liturgie, l'intention qui présidait à ce geste n'avait pas besoin d'être exprimée : elle ressortait des circonstances. Quand on va à domicile chez le prêtre lui porter un poulet (comme il apparaît chez saint Pierre Damien) ou une pièce d'argent, il faut bien lui dire si c'est cadeau pur et simple ou si c'est à charge de messe.

de la messe. Ces aumônes en espèces reçurent le nom d'*eleemosynae* ou *stipendia missarum :* ce qui est encore leur nom aujourd'hui » (p. 65-67). Qui tient cela, tient tout le nécessaire sur la nature du *stipendium* et sur l'obligation qui y fait suite, même s'il ne s'en aperçoit pas encore nettement, comme c'est le cas pour le Docteur Rohner, qui éprouve le besoin, après tout cela, d'invoquer un précepte de l'Église (1) pour greffer sur cette transaction une obligation de justice, et encore pas même de justice commutative. A part cette inconséquence, il n'est peut-être pas téméraire d'ajouter le nom de M. Rohner à ceux qui dans ces trois dernières années ont fait bon visage à la solution historique du problème des offrandes de messes.

Quoi qu'il en soit, M. Leroux nous permettra d'être moins pessimiste que lui, et d'estimer que cette solution a encore devant elle quelque avenir.

II

Je ne serais pas complet, si je n'ajoutais que la critique de M. Leroux a reçu le suffrage enthousiaste d'un prêtre de son diocèse, Monsieur l'abbé Joseph Clesse, auteur d'une *Étude Critique de certaines propositions du Mysterium*

(1) On ne nous cite en fait de précepte que le Code. C'est un peu tardif. — Peut-être au surplus M. Rohner vise-t-il seulement à expliquer comment l'obligation peut être grave, bien que le *stipendium* n'atteigne pas à une somme importante. Il suffirait en ce cas de répondre deux choses. Premièrement que, en fait, dans les pays latins du moins, la taxe du *stipendium* mériterait d'être relevée considérablement. Deuxièmement, que la gravité de l'obligation tient en première ligne à la gravité du mandat qu'assume le prêtre comme officier public, par ailleurs engagé en justice de par le dépôt qu'il a accepté. En tout cas, cette difficulté, si c'en est une, se retrouve dans toute théorie sur le stipendium de la messe. Ce n'est pas une loi ecclésiastique qui pourra jamais introduire la gravité de l'obligation (obligation de justice ou toute autre, peu importe), là où manquerait de part en part la gravité de la matière.

Fidei (1), où M. Leroux se voit félicité d'avoir fait « bonne justice de la théorie fantaisiste exposée dans l'article *Les Offrandes de Messes* » (p. 22). Ce serait une trop bonne fortune pour la théorie des Offrandes de Messes de s'en tirer avec le seul qualificatif de « fantaisiste », au milieu de cette nuée de « propositions risquées » (p. 3) en quoi se résume ou à peu près, paraît-il, mon ouvrage sur le Sacrifice et le Sacrement du Corps et du Sang du Seigneur; aussi la voyons-nous ailleurs traitée d' « inepte » (p. 21). Il serait difficile, on l'avouera, de répondre à ce genre de critiques (2). Seulement, comme dans une conclusion pathétique M. Clesse se demande : « Que devient dans la doctrine du M. F. l'enseignement du curé de notre enfance? » (p. 26), je veux bien venir en aide à sa détresse.

Sa détresse paraît venir principalement d'une assertion qui lui arrache une fois le mot d'*hérésie*, et qui court, je dois l'avouer, à travers tout mon ouvrage : c'est à savoir, qu'à la messe il ne s'accomplit pas d'immolation réelle (entendant par immolation la mactation ordonnée à l'oblation), mais seulement une immolation mystique (= sacramentelle, = symbolique, = représentative). « L'auteur du M. F. ... répète à plaisir à travers son livre qu'au sacrifice de la Messe il n'y a pas d'immolation véritable, mais seulement une immolation apparente. ... Le R. P. de la Taille ne paraît pas se douter que, dans le langage ecclésiastique, son affirmation revient à soutenir cette hérésie, que la messe n'est pas un sacrifice vrai et proprement dit » (p. 9). Excusez du peu. Mais consolons M. Clesse. Le curé de son enfance,

(1) Dolhain, 1926, in-8 de 27 pages. Prix : Belgique 4 fr.; Étranger, 1 Belga. — (2) En voici quelques autres spécimens : « Raisonnements par trop acrobatiques » (p. 8). « La doctrine du M. F. fausse tout » (p. 12). « Evacuatio crucis » (p. 13). « Les termes du catéchisme sont respectés, mais ils sont vidés de leur sens » (p. 26). « Idées préconçues qui se trouvent en contradiction non voulue avec le dogme catholique » (p. 27) etc. Après quoi l'auteur a la bonne grâce d'ajouter qu'il ne veut pas être « dur » (p. 27).

même s'il ignorait (ce qui n'est pas prouvé) tout ce qui est accumulé dans le *Mysterium Fidei* à ce sujet, n'était pas nécessairement condamné à ne rien savoir de ce qui se disait et s'écrivait autour de lui, dans les limites de sa province ecclésiastique. Or, en ce temps-là se publiaient, comme elles se publient encore, des conférences qui jouissent d'une juste renommée. A la page donc 411 des *Collationes Tornacenses* pour les années 1853-1856, il aura pu lire ces belles paroles de Collet, que le rédacteur officiel prend à son compte comme la seule explication satisfaisante et apaisante du problème de la messe : « Haud necesse est ut in consecratione nova fiat immolatio [realis], sed sufficit realis oblatio victimae olim in crucis ara immolatae, et in altari substantialiter et sensibiliter positae sub speciebus panis et vini, in quibus repraesentantur effusio et separatio sanguinis a corpore, quae in reali Agni immaculati immolatione praecessit. ... Ergo dici optime potest ad missae sacrificium nulla nova opus esse [reali] immolatione ». Cette simple citation n'a pas la prétention d'être une réponse. Il y faudrait autre chose. Mais M. Clesse y trouvera peut-être quelque apaisement à ses angoisses sur les horizons intellectuels du curé de son enfance. Pour mon compte, il se trouve que j'ai l'intention de traiter la question de l'Oblation et de l'Immolation prochainement (si mon peu de loisirs me le permet) à l'occasion d'un livre paru récemment en Angleterre.

Ici je me borne à une simple remarque sur le ton de censure que M. Clesse, après un ou deux publicistes d'outremer, a cru devoir adopter à mon endroit. Je me persuade que ce ton insolite doit avoir sa raison dans une légende qui a couru en Angleterre, d'où elle a passé en Belgique, suivant laquelle l'autorité ecclésiastique aurait manifesté, ou serait sur le point de manifester des sentiments défavorables sur ma doctrine. Je n'y ai jamais fait allusion jusqu'à présent,

bien que je fusse informé par des amis de professions et de robes assez diverses. Mais dans le cours de l'année qui vient de se clore, deux évêques du Nouveau Monde, ayant entendu un religieux anglais, de passage chez eux, affirmer qu'au dire d'un personnage éminent de la Curie Romaine, le Saint-Siège n'attendait qu'une dénonciation formelle pour sévir, il leur parut que je devais tirer l'affaire au clair. Les diligences voulues furent faites auprès de la personnalité éminente dont avait été invoqué le témoignage. Sa réponse, qui me fut transmise par écrit, tenait en ces deux mots : « There is not a word of truth in it ». Je ne me serais pas occupé de cette basse rumeur, si on ne m'en avait fait une obligation. C'est fait; je ne m'en repens pas. Je serais seulement très au regret qu'on m'obligeât à mettre des noms propres.

J'aime mieux citer ici les noms de ceux qui ont fait à la thèse du *Mysterium Fidei*, sur l'union de la Cène et de la Passion, et sur le rapport de l'une et de l'autre au sacrifice de la Messe, l'honneur de leur suffrage éminemment compétent : un Mattiussi, l'émule de Billot au Collège Romain, qui par son adhésion (1) donna un démenti à son enseignement de la veille (chose rare dans le monde théologique); les professeurs de l'Institut Catholique d'Alès (2), déjà nommé, et Lebreton (3) (dont, par une inadvertance incompréhensible, j'ai omis de signaler l'enseignement supérieurement autorisé sur la nécessité de moyen inhérente à l'eucharistie, *Dict. Apol.* 1, 1573-1574); le P. Grumel, O. E. S. A. (4), l'un des maîtres contemporains de la théologie orientale, qui se demande « à quel signe on pourra jamais reconnaître la vérité », si elle n'éclate pas dans les preuves de cette doctrine, « et quel autre système, en tout cas, peut avec autant de

(1) *Civiltà Cattolica*, 74, 3, p. 137-151. — (2) *Recherches de Science Religieuse*, 13, p. 362-365. — (3) *Études* 169, 188. — (4) *Échos d'Orient* Janv.-Mars, 1926, p. 118-120.

garanties venir solliciter notre suffrage » ; des prélats, comme le Cardinal Charost (1), l'une des sommités théologiques de l'épiscopat français, étendant sur cette doctrine l'autorité canonique de son enseignement pastoral; Mgr Lépicier (2), archevêque de Tarse, l'un des théologiens les plus écoutés de la ville éternelle; et tant d'autres, de tout pays et de toute langue : Belges, comme les PP. Hanssens (3) et Dom L. Beauduin (4); Français, comme M. le Vicaire Général Dupin de Saint-Cyr (5), ancien professeur de théologie, et les PP. Riedinger (6), chroniqueur théologique de la *Revue Apologétique,* et Pollinger (7), professeur de théologie; Anglais, comme le professeur Bird (8), d'Oscott, et les PP. M. C. d'Arcy (9), d'Oxford, et Joseph Rickaby (10), ancien professeur à St. Beuno's; Américains, comme le P. Otten (11), professeur à Chicago, et la Rédaction de l'*American Catholic Quarterly Review* (12); Canadiens, comme le Dr. A. Mac Donald (13), Évêque de Victoria (aujourd'hui d'Hébron), et le Dr. N. Mc Neil (14), Archevêque de Toronto; Australiens, comme le Dr. M. Sheehan, Archevêque coadjuteur de Sidney (15); Espagnols, comme le Dr. S. Alameda O. S. B. (16); Italiens, comme le P. F.-M. Cappello (17), etc. : tous gens qui savent leur catéchisme et ont lu le Concile de Trente (18).

(1) *Lettre pastorale sur le Saint Sacrifice de la Messe.* Carême 1922, p. 20. — (2) Introduction au livre du Dr A. Mac Donald, *The Sacrifice of the Mass,* p. VIII. — (3) *Gregorianum* 3, p. 307-312. — (4) *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 7, 166-205. — (5) *Semaine Religieuse du Diocèse de Périgueux et de Sarlat*, 25 avril 1925, p. 203 sq. — (6) *Revue Apologétique*, 34, p. 686. — (7) *Ibid.*, 41, 424. — (8) *Adoremus*, 3, 87 sq. — (9) *Dublin Review*, Oct.-Nov.-Déc. 1925, p. 171-178. — (10) *Family Life and the Mass*, C. T. S. Londres 1925, p. 12 sq. — (11) *Institutiones Dogmaticae*, tom. 5, Chicago 1923, p. 523 et 546 sq. — (12) *A. C. Q. R.*, 47, 261-262. — (13) *Ecclesiastical Review*, 76, 2, p. 205. — (14) *The Passion and the Mass,* édité par les Passionnistes de West Hoboken, New Jersey. — (15) *The Sacrifice of the Mass,* Dublin, 1926, p. 8-12. — (16) *Rivista Ecclesiastica*, Mai 1925, p. 257-263. — (17) *Gregorianum,* Mars 1926, p. 122. — (18) Ajouterais-je que M. G. Rabeau, ancien professeur à l'Université de

Mais outre ceux qui ont adhéré explicitement, il y a ceux qui dans leur exposé ont marqué une sympathie non douteuse, comme cela s'est fait dans la *Nouvelle Revue Théologique* elle-même, sous la plume d'un écrivain qui sait unir la science historique à la pénétration théologique (1). Dans cette dernière catégorie, encore plus nombreuse que la première, je ne veux retenir ici qu'un nom : le même qui a déjà été relevé tout à l'heure à propos des Offrandes de Messes, celui du Révérendissime Maître du Sacré Palais. « Dans son ensemble, écrit-il, la doctrine qu'il [l'auteur du M. F.] soutient repose sur des bases très solides [nel complesso la dottrina propugnata poggia su basi solidissime] et mérite d'être prise en sérieuse considération et d'être étudiée à fond » (2). On se figure malaisément une telle recommandation en faveur de propositions « risquées », pour ne rien dire de « l'hérésie ».

Je m'excuse auprès du public de cette débauche de témoignages. Il n'y a, je pense, qu'un moyen de couper court à certaines campagnes. En tout cas, c'est quelque chose à mettre en regard du nom de mon censeur.

M. DE LA TAILLE, S. I.,
Professeur à l'Université Grégorienne.

Lublin, actuellement professeur au Grand Séminaire de Nice, auteur d'un récent et magnifique ouvrage sur l'*Introduction à l'Étude de la Théologie* (Paris 1926), dans les cinquante thèses qu'il présentait naguère à l'Institut Catholique de Paris pour l'agrégation de théologie, me faisait le très grand honneur d'insérer les thèses I-V, XII, XVI-XVII, XXIII, XXXV-XXXVIII, de mon *Mysterium Fidei*, « Facultate Sacrae Theologiae approbante. »

(1) P. HOCEDEZ, *N. R. Th.*, 1923, p. 281-292. — (2) *Scuola Cattolica*, Mai 1926, p. 375.

La résurrection des corps devant la raison

En marge de l'histoire des dogmes (1).

Dans les questions controversées, interroger l'histoire de la pensée humaine est une voie tout indiquée. L'étude historique n'est pas seulement apte à exciter la curiosité philosophique, mais elle est d'un grand secours pour la découverte de la vérité elle-même, et une sauvegarde contre l'erreur (2). Un penseur éminent a dit d'Aristote que « ce grand réaliste n'avançait rien a priori, et étudiait toujours l'évolution historique des problèmes avant de proposer ses solutions, qui apparaissent dès lors comme le terme normal d'un processus de découverte (3) ».

La résurrection des corps considérée au point de vue rationnel divise tant philosophes que théologiens; on avance de part et d'autre les raisons les plus imprévues, et parfois les moins fondées. Il suffit d'un examen succinct des traités modernes de philosophie et de théologie pour se convaincre de ce malaise. L'histoire peut éventuellement nous révéler les causes d'erreur ou de méprise, les influences extérieures pressant le penseur, lui suggérant des modes d'argumentation divers selon les circonstances, le faisant conclure à la vérité ou à l'erreur selon que ses propres principes sont eux-mêmes bien ou mal assis. Marcion, par exemple, niait la résurrection

(1) En ce moment où les Actes du Saint-Siège fixent l'attention catholique sur la Chine et la formation de son clergé indigène, la *Nouvelle Revue Théologique* est particulièrement heureuse d'accueillir l'article suivant, que lui envoie le P. Schilz, C. I. C. M., professeur de théologie au Séminaire de Ta-Tung-fu en Mongolie. — (2) F. Klimke, *Institutiones historiae philosophiae,* Romae 1923. Vol. I, p. 7. — (3) J. Maritain, *Éléments de philosophie. I. Introduction générale à la philosophie* 7e éd. Paris, 1922, p. 2.

de la chair, parce qu'il considérait celle-ci comme essentiellement mauvaise (1). Principe faux, sans doute; mais la conclusion découlait logiquement de son système.

Dans notre exposé nous ne suivrons pas un ordre chronologique strict. Il semble, en effet, préférable, afin d'avoir une meilleure vue d'ensemble, de distinguer la philosophie païenne de la philosophie chrétienne, et de réserver une place à part aux hérésies. Nous ne pousserons cependant pas notre enquête au delà de la fin de l'âge patristique, et donnerons en terminant un exposé sommaire de la solution proposée par saint Thomas.

§ 1. La Philosophie païenne.

Pythagore (580-500) et son école admettaient la métempsycose (2). Or, la métempsycose, malgré tout ce qu'elle a d'invraisemblable, est cependant une sorte de résurrection

(1) Cfr. Irenaeus, *Adv. Haereses* I, 27, 3. — Josèphe nous rapporte que les Esséniens la niaient pour une autre raison : « Postquam vero carnis vinculis solutae fuerint, quasi de longa servitute liberatas... » *De Bello Iud.* II, 8, 11. — (2) « Auf ihn (Pythagoras) selbst lässt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zürückführen... » Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, 11e éd. Berlin, 1920, p. 74. Ovide, au liv. xv des Métamorphoses, fait parler Pythagore de la façon suivante :

Ipse ego (nam memini) Troiani tempore belli
Panthoides Euphorbus eram, cui pectore quondam
Haesit in adverso gravis hasta minoris Atridae.
Cognovi clypeum, laevae gestamina nostrae,
Nuper Abanteis templo Iunonis in Argis.

S'il se reconnaissait avoir été Euphorbus, fils de Panthous, il avait déjà cependant été successivement Homère et paon, et devait encore renaître dans le corps du poète Ennius ! On peut remarquer l'insinuation suivante, qui suggère une raison spécificatrice de la métempsycose :

Et quoslibet occupat artus
Spiritus; eque feris humana in corpora transit.

répétée. Saint Grégoire de Nysse y trouve même un fondement apologétique pour la foi. Dans son Dialogue *De anima et Resurrectione* il écrit : « *Nam quod dicunt (qui a nostra philosophia alieni sunt) animam postquam a corpore disjuncta fuerit, rursus penetrare, et insinuare se in aliqua corpora, non admodum discrepat ab ea quam speramus resurrectione... ergo veri quidem non absimile esse quod anima rursus in corpore exsistat, externae philosophiae testimonio comprobatum esto* (1) ». Les raisons de l'assertion pythagoricienne ne nous sont pas parvenues. On peut se demander cependant comment un philosophe ait pu se perdre dans des fables de la métempsycose, que nous trouverons embarrasser même un penseur autrement doué que lui (2). Après avoir établi l'immortalité de l'âme avec une facilité relative, et pressé peut-être par quelque raison de nécessité naturelle en faveur de l'union de l'âme et du corps, le philosophe de Samos s'est trouvé incapable d'adapter à cette âme immortelle un corps immortel. Par suite, il ne restait qu'une double solution : ou bien morts et résurrections successives avec le même corps, ou bien la métempsycose proprement dite. C'est à quoi Pythagore et son école s'arrêtèrent.

Pline l'Ancien nous rapporte dans son « *Historia Naturalis* » que Démocrite (460-370) admettait lui aussi la résurrection, sous forme de retour dans ce monde : « *Similis et de asservandis hominum corporibus, ac reviviscendi promissaa Democrito vanitas, qui non revixit ipse!* » (3). Cette dernière boutade est révélatrice. D'ailleurs l'historien, continuant avec humeur, ajoute : « *Quae ista dementia est, iterari vitam morte?...* ». Précurseur inconscient du positivisme, Pline semble accepter uniquement ce qui lui

(1) S. Greg. Nys. *P. G.*, xlvi, col, 110. — (2) Platon, cfr. infra. — (3) Valpy, *Plinii Secundi Naturalis Historia.* Londini, 1828. t. iii, p. 1415.

tombe sous les sens ; mais rien cependant ne postule que cette résurrection de Démocrite se réalise à bref délai. Malheureusement pour nous, l'historien ne rapporte pas les motifs qui déterminèrent Démocrite pour cette réincarnation.

Platon (427-347) enseigne la métempsycose. Elle se distingue par un retour au corps humain, différent peut-être du corps initial, après une migration plus ou moins longue. « *Hic et in bestiae vitam humanus animus transit et ex bestia rursus in homine, si modo animus quandoque prius fuerit hominis : nam qui numquam veritatem inspexerit, in hanc figuram venire non poterit* » (2). Il n'y a guère à douter de la connexion intime entre cette assertion et le système général de la préexistence des âmes imaginée par Platon (3). Il faut cependant remarquer la raison assignée pour le retour éventuel à un corps humain : *qui numquam veritatem inspexerit, in hanc figuram venire non poterit...* Si solution il y a, elle est évidemment à chercher dans la nature humaine elle-même. L'opération humaine par excellence : la connaissance de la vérité, manifestant la nature de l'homme, l'illustre disciple de Socrate aurait touché le nœud du problème. On le saisira plus clairement encore chez Plotin.

Saint Augustin, qui connaissait bien la philosophie platonicienne, note que Plotin (204-270) et après lui Porphyre (232-304) ont suivi cette sentence du maître. Plotin prétendait que les affections de l'âme jouent un rôle capital sur le mode de la résurrection. « *Quicumque igitur proprietatem servaverunt humanam*, écrit-il, *homines iterum*

(1) PHAEDR. XIX, dans collect. Firmin-Didot (Hirchigius) Paris, 1815, p. 714. — (2) Il y aurait une comparaison intéressante à établir avec la transmigration des âmes telle qu'elle est conçue aux Indes, cfr. J. DAHLMANN, S. I. *Der Idealismus der Indischen Religionsphilosophie*. Freiburg i. Br. 1901, p. 115 suiv.

renascuntur » (1). Aimait-on, par exemple, de siffler, on courait risque de revivre dans le corps de quelque oiseau; la résurrection dans un corps humain était strictement réservée aux gens de culture intellectuelle!... Plotin exagère sans contredit l'influence de la tendance de l'âme pour le corps, surtout en ce qu'elle a de spécifiquement déterminant par rapport au mode de ressusciter; mais lui aussi prend pour motif effectif, au moins lointain, la nature humaine.

La métempsycose ne plaisait guère à Porphyre : « *Porphyrio iure displicuit* » écrit saint Augustin, et cela surtout à cause de ce retour de l'âme dans des corps étrangers : « *In hominum sane, non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est* (*Plato*) » (2). Porphyre finit par renoncer à toute idée de résurrection, en particulier pour les philosophes : « *De quo platonico dogmate... diximus christiano tempore erubuisse Porphyrium, et non solum ab humanis animis removisse corpora bestiarum, verum etiam sapientium animas ita voluisse de corporis nexibus liberari, ut corpus omne fugientes beatae apud Patrem sine fine teneantur* » (3). D'où son adage atrabilaire : « *ut beata sit anima, omne corpus fugiendum est...* ». Porphyre, à l'encontre de Pythagore, dans l'impossibilité de trouver pour une âme immortelle un corps incorruptible, plutôt que d'aboutir à une vie misérable, répétée sans fin, a réservé exclusivement la béatitude à l'âme, à qui elle est essentielle, mais sans aucune participation consécutive du corps.

Théopompe, historien grec du IVe siècle avant Jésus-Christ,

(1) PLOTIN, *Ennéade* III, liv. IV, c. 2, dans collect. Firmin-Didot, Paris 1855, p. 139. — (2) *De Civit. Dei.* LX, c. 30. *P. L.* XLI, col. 310. cfr. *ibid.* LXIII, c. 19. col. 392 : « Ita quippe animas mortalium, nec in suis corporibus semper esse posse existimat, sed mortis necessitate dissolvi; nec sine corporibus durare perpetuo, sed alternantibus vicibus indesinenter vivos ex mortuis, et ex vivis mortuos fieri putat ». — (3) *Ibid.* l XII, c. 20. col. 369.

nous apprend que les mages chaldéens croyaient à la résurrection : « *qui et revicturos homines ex magorum sententia dicit (Theopompus), immortalesque futuros, et universa illorum precationibus constitura* » (1). Nous ne savons pas par ailleurs sur quelles raisons s'appuyait cette croyance, assez pure semble-t-il, ni surtout si elle n'était pas exclusivement de caractère religieux.

Remarquables sont à plus d'un point de vue les pensées de Sénèque (3-65) sur notre sujet. Il écrit : « Tout finit mais rien ne périt. La mort que nous craignons et redoutons si fort, fait cesser la vie pour un temps, mais elle ne l'ôte pas ; un jour viendra qui nous remettra dans un monde où bien des gens ne voudraient pas rentrer, s'ils se souvenaient d'y être venus. Mais j'enseignerai par après que tout ce qui semble périr est changé. Celui qui doit revenir peut quitter l'âme en paix. Observez l'évolution des choses revenant à elles-mêmes ; vous verrez que rien ne s'éteint dans ce monde, mais tantôt descend tantôt surgit. L'été s'en va, mais l'année suivante le ramène... (2) ». On croirait lire l'œuvre de quelque Père de l'Église, si, par ci par là, ne perçait une note de mélancolie toute païenne. Ailleurs même Sénèque se montre d'un pessimisme déconcertant : « *Prima pars hominis est ipsa virtus*, affirme-t-il ; *huic committitur inutilis caro, et fluida, et receptandis tantum cibis habilis* » (3). Est-ce dans un réceptacle pareil que cette « virtus » doit revenir après la mort? Dès lors s'expliquerait que « bien des gens ne voudraient pas rentrer dans ce monde ». Il considère

(1) Fragments dans Philippika VIII. cfr. *Fragmenta Historicorum Graecorum*. (Firmin-Didot) Paris, 1841, t. I, p. 289. Un autre fragment se rapportant à notre sujet a été conservé par Enée de Gaza, dans son *Dial. de Animi Immort.* : « ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει ὡς ἐπὶ τέλους ποτὲ χρόνου, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται· ὅθεν ὁ Θεόπομπος ». *Ibid.* — (2) Nisard, *Œuvres complètes de Sénèque*, Paris, Firmin-Didot, 1863, p. 589 — (3) *Epist. 92, o. c.*, p. 752.

même parfois le corps comme un mal (1) et il lui semble que le retour se fera plutôt aux principes des choses, aux « elementa » (2), ou même que la vie aboutira à l'anéantissement complet (3).

Cet appel que fait Sénèque aux phénomènes de la nature se retrouve abondamment chez les écrivains chrétiens, mais il ne démontre rien par lui-même, puisque toute solution est nécessairement à chercher dans l'essence de la nature humaine même. A moins que de supposer que cet appel ne fait que déplacer la question et résulte d'une tendance commune à l'homme d'attribuer au monde extérieur ses propres sentiments et convictions.

E. Gilson dit que le déterminisme d'Aristote « supprime manifestement la disposition des événements de ce monde en vue du châtiment des pécheurs et de la gloire des élus. Et c'est pourquoi nous ne voyons jamais Aristote parler du démon ni de la béatitude future. Il y a donc là une triple erreur, à savoir : la méconnaissance de l'exemplarisme, de la providence divine, et de la disposition de ce monde en vue de l'autre » (4). Le prince des philosophes va jusqu'à reprocher à Thalès (c. 624-545) d'avoir admis la réincarnation (5).

Cicéron de son côté non seulement s'oppose à toute idée de résurrection, mais il croit même à l'extinction complète de l'homme : « Voilà l'image de la mort, le sommeil, écrit-il, et vous doutez que la mort nous prive de sentiments, vous qui, tous les jours, expérimentez que le sommeil, qui n'en est que l'image, opère le même effet (6). Cette opinion lui est

(1) *Epist. 102*, *o. c.*, p. 798. — (2) « Nos quoque felices animae, et aeterna sortitae, cum Deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis, et ipsae parva ruinae ingentis accessio, in antiqua elementa vertemur ». *Consol. ad Marciam*, *o. c.*, p. 124. — (3) *Ibid*, n. 19. — (4) E. Gilson, *o. c.*, p. 11. — (5) Aristote, *De Anima*, l. III, c. 6. — (6) « Habes somnum imaginem mortis, eamque quotidie induis. Et dubitas, quin sensus in morte nullus sit, cum ejus simulacro videas esse nullum sensum ». Cicero.

sans doute inspirée par sa philosophie sceptique et pessimiste.

On peut en dire autant de Pline le Jeune, qui semble avoir hérité du positivisme matérialiste de son oncle, le naturaliste. Dans une lettre à Tacite il raconte que, fuyant devant l'éruption du Vésuve, il fut « soutenu par cette consolation peu raisonnable, quoique naturelle à l'homme, de croire que tout l'univers périssait avec lui (1) ». Il avait cependant peur des revenants (2).

Même position chez les épicuriens et les stoïciens d'Athènes, qui se moquèrent si bruyamment de saint Paul, lorsqu'il en vint à leur parler de la résurrection future (3).

Virgile admettait la résurrection, influencé par Platon, nous dit saint Augustin (4). Il lui assigne en effet une raison semblable :

> « *Scilicet immemores supera ut convexa revisant,*
> *Rursus et incipiunt in corpora velle reverti* (5) ».

Minucius Félix faisait remarquer à ses amis : « ... *philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedictionibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint* (6) ». Que, si donc les païens démontrèrent la même résurrection que les chrétiens, ce n'est, chez les premiers, qu'une « *veritas interpolata* » assez semblable à la vérité chrétienne pour que l'apologiste ait cru devoir l'expliquer par une révélation partielle : « *umbra* ». Il continue : « *Si etiam conditionem renascendi sapientium clariores, Pythagoras primus et praecipuus Plato, corrupta et dimidiata*

Tusc. quaest., l. I, c. 39 et 41. Nisard, œuvres complètes de Cicéron. Paris, 1859, t. III, p. 645.

(1) LETTRES DE PLINE LE JEUNE, l. VI, let. 20. Trad. franç. par Sacy, t. II, Paris 1773, p. 43. — (2) *O. c.*, l. VII, let. 27, p. 117. — (3) Cfr. Act., XVII, 18 et 32. — (4) S. AUG. *De Civit. Dei*, l. XIII, c. 19. *P. L.* XLI, 392. — (5) VERGILIUS, *Aeneis*, VI, 750 s. — (6) MINUCIUS FÉLIX, *Octavius* XXXIV, edit. Waltsing 1909, p. 37-38.

fide, tradiderunt : nam corporibus dissolutis solas animas volunt et perpetuo manere et in alia nova corpora saepius commeare ».

A tout prendre, et dans son ensemble, il reste peu de chose de la philosophie païenne en faveur d'une preuve rationnelle de la résurrection des corps. De la pensée païenne ne semble se dégager qu'une tendance dans l'âme, mal formulée ou une exigence peu définie (1).

La littérature chrétienne est infiniment plus riche en données. Ce qui n'étonnera pas. Nous devons prendre en considération deux opinions qui s'excluent mutuellement. La première qui nie toute résurrection, et a un fondement philosophique manifestement faux mais saisissable ; l'autre qui affirme. Cette dernière a pour base la croyance au dogme de la résurrection, et se fonde, par conséquent et principalement sur des raisons de foi. Il nous incombe d'en démêler les arguments rationnels, s'il y en a, et de les exposer. Nous le ferons dans les deux paragraphes suivants.

§ 2. Les Hérétiques.

Tertullien écrit au livre V Adversus Marcionem : « *Semper resurrectio carnis negatur.* » (2) Et non pas d'une manière quelconque, mais avec une véhémence inexplicable, comme en témoigne saint Augustin : « *In nulla ergo re tam vehementer, tam pertinaciter, tam obnixe et contentiose contradicitur fidei christianae, sicut de carnis resurrectione* (3) ». L'immortalité de l'âme est admise et défendue par ces contradicteurs, mais, quand il leur arrive de faire mention de la résurrection « *contradictio eorum talis est, ut dicant fieri*

(1) Pour être complet nous aurions dû parler d'autres peuples païens que ceux mentionnés. Tous ont cru à une résurrection sous des formes bien diverses. Il serait trop long de démêler chez tous l'élément rationnel qui peut s'y trouver. — (2) *P. L.* II, col. 491. — (3) S. Aug. *Ennarratio* II *in Ps. 88*, *P. L.* XXXVII, col. 1134.

non posse ut caro ista terrena possit in coelum ascendere(1)». Le saint Docteur, ainsi que Tertullien, pensait sans doute aux hérétiques. Ceux-ci, comme les Gentils, ont nié le dogme chrétien : *Quamvis etiam de hoc*, nous dit Rufin, *non solum a Gentibus sed et ab haereticis fides impugnatur Ecclesiae*(2)». De fait la liste des contradicteurs hérétiques était longue du temps de ces écrivains. La raison ultime de leurs négations se trouve dans les principes faux de leur système philosophique ou théologique : tels nient la résurrection parce qu'ils considèrent la matière, et par suite le corps, comme principe du mal ou comme un élément mauvais dont la béatitude nous délivrera; d'autres, pervertissant le sens des Écritures, pensent que la résurrection est déjà faite, parce qu'ils confondent régénération par le baptême avec résurrection des corps.

Ainsi Josèphe nous dit des Esséniens (2 siècles avant Jésus-Christ) (3) que, d'après ceux-ci, la mort brise les chaînes de la chair, nous délivrant d'une longue servitude (4). Du temps de Notre-Seigneur « les Sadducéens vinrent à Lui, qui nient la résurrection » (5). Il y eut déjà à Corinthe des contradicteurs, contre lesquels saint Paul dut sévir (6). Ce même apôtre nous apprend dans sa 2e Ép. à Tim. : *Hymenaeus et Philetus, qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem esse iam factam, et subverterunt quorundam fidem* (7) ». Enfin, mentionnons aussi pour cette période Simon le magicien, dont saint Épiphane dit qu'il niait la résurrection des corps (8). Cependant, comme pas mal de légendes s'attachent à sa

(1) S. Aug. l. c. — (2) Rufinus. *Commentarius in Symb. Apost.* 41. *P. L.* xxi, 105. — (3) Schürer. *Geschichte des Jüdischen Volkes*. Leipzig 1907. Vol II[4], p. 65[0]. — (4) Josephus. *De Bell. Iud.* II, 8-11. Cfr. Tixeront. *Hist. des Dogmes*, Paris 1906, I[3], p. 40 « C'était là certainement une doctrine étrangère qui ne leur venait pas du Judaïsme ». — (5) Mt. 22, 23. Cfr. *Act. Apost.*, 23, 8. — (6) *I Cor.*, 15, 12. — (7) *II Tim*, 2, 18. — (8) Irenaeus. *Adv. Haer.*, l. I, 23 3. — S. Epiphanius, *Adv. Haer.* l. I, t. II.

personne, nous devons faire à son sujet une réserve qui s'impose.

Au deuxième siècle pullulent les sectes gnostiques : d'un commun accord elles rejettent la résurrection de la chair, quelles que soient leurs divergences doctrinales sur d'autres vérités. Au témoignage de saint Irénée, Marcion admettait uniquement le salut de l'âme, et encore le restreignait-il à l'âme de ses disciples à lui : « *Corpus autem, videlicet quoniam a terra sit sumptum, impossibile esse participare salutem* (1) ». — « *Carpocrates dicit corpus uti materiale esse malum, solam animam salvificari* (2) ». Basilide « un des principaux chefs de la Gnose (3) » tenait de même « *animae soli esse salutem; corpus enim natura corruptibile existit* » (4). Dans ce même sens parlaient beaucoup d'autres : Cerdon (5), les Ophites (6), Saturnin (7). Apelles, d'abord disciple fidèle de Marcion, fut chassé de la secte, mais en érigea une contre elle : il s'en tint cependant à la doctrine du maître en particulier pour la résurrection : « *Negat enim corporum resurrectionem* » nous dit saint Épiphane (8). Mentionnons encore Marcus (9) et les Carnaïtes (10).

Les Pères ont fait à propos des doctrines hérétiques quelques observations que nous devons prendre en considération. Et tout d'abord il est foncièrement faux que l'âme soit dans le corps comme dans une prison. Bien au contraire :

(1) Irenaeus, *o. c.*, I, 27, 3. Cfr. pour d'autres hérétiques au temps de saint Irénée, *o. c.*, I, 22, 1 : « Qui quidem resurgent in carne, licet nolint, ut agnoscant virtutem suscitantis eos a mortuis ». — (2) Irenaeus, *o. c.* I, 25-4. Cfr Funk, *Karpokrates* dans Kirchen-lexikon, Wetzer et Welte, VII² col. 196. — (3) Bareille. *Basilide*: dans *Dict. Theol. Cath. Vacant* II, col. 465. — (4) Irenaeus, *o. c.* I, 24, 5. — (5) Tertullianus. *Praescript. Haer*, 51, *P. L.* II, col. 70. — (6) *Ibid.*, 47, col. 65. — (7) *Ibid.*, 46, col. 62. — (8) S. Epiphanius, *Adv. Haer.*, l. I, t. III, *P. G.* XLI. — (9) *Ibid.*, col. 229. — (10) *Ibid.*, cfr. Bareille, *Carnaïtes. Dict. Theol. Cath. Vacant.* II, col 1307.

l'âme est dans le corps, comme dans son élément naturel. Tertullien le faisait déjà remarquer : « *Quis enim*, écrit-il, *non desiderat, dum in carne est, superinduere immortalitatem, et continuare vitam?...* (1) ». C'est là un désir naturel. Saint Grégoire de Nysse le constate d'une manière pratique : « *Videmus omne quoque studium hominum eo spectare, ut in vita permaneamus* (2) ». Saint Méthode d'Olympe considère l'objection comme : *abunde dissoluta ac refutata... qua animae vinculum carnem esse definiebant: etiam illud solutum est, fore ut ideo caro non resurgat, ne si eam resumpserimus, vincti propter eam in regno illo lucis futuri simus* (3) ». Sans doute l'âme est en partie dominée par le corps par suite du péché originel : cela n'exclut cependant pas qu'un état naturel aurait pu, et, par hypothèse, pourrait encore exister, dans lequel les rapports entre l'âme et le corps seraient parfaits. Les hérétiques envisageaient mal ces rapports : ce qui est suite du péché originel, en d'autres mots ce qui est un fait acquis, devenait pour eux nécessité naturelle (4).

Saint Grégoire le Grand nous raconte lui-même une discussion soutenue *par lui* contre Eutyches, qui niait la résurrection invoquant même dans un libelle le témoignage de saint Paul (I Cor. c. 15) : « *Tu quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur...* » Mais au moment de mourir

(1) Tertullianus. *De Resurr. Carnis.*, c. xlii, *P. L.* ii, col. 834. — (2) Greg. Nys. *De Anima et Resurr. P. G.* xlvi, 14. — (3) Methodius Olymp. *Ex libro de Resurr.* ii, *P. G.*, xviii, 267. Enée de Gaza dit, dans ce même sens : « Oportebat enim eam, quoniam ad immortalem animae societatem facta sint, immortalitate cujus antea quoque gustum aliquem sive fructum ceperat, aliquando potiri. » *P. G.* 659. — (4) Les Pharisiens admettaient la résurrection. C'était chez eux une opinion d'école philosophique (cf. Josephus, *De Bel. Iud.* ii, 8, 14.), mais basée sur la révélation (*Dan.* xii) comme le dit aussi Josèphe (cfr. *Antiq. Iud.* lxvii, c. i, 3). Les élus auront le loisir de ressusciter. La doctrine pharisienne est pure de toute métempsycose. Cf. Schürer, *Geschichte* II⁴, p. 458, note 25.

l'hérésiarque, tenant sa propre chair, s'écria : « *Confiteor quia omnes in hac carne resurgemus!* (1) ».

Ce court aperçu montre clairement qu'à la base des négations hérétiques se trouve un échafaudage philosophique, dualiste dans la plupart des cas, mais manifestement faux.

(*A suivre*) E. SCHILTZ, C. I. C. M.

Professeur de théologie au Séminaire de Ta-Tung-fu, Mongolie.

L'influence religieuse de Balmes

I. — L'HOMME ET SON ŒUVRE APOLOGÉTIQUE

Jacques Balmes naquit à Vich, ville épiscopale de Catalogne, le 28 août 1810 et y mourut le 9 juillet 1848. A seize ans, il terminait dans le séminaire de sa ville natale l'étude de la philosophie et de la théologie élémentaire ; il fit ensuite à l'Université de Cervera des études approfondies de théologie et de droit. Après son doctorat, il devint professeur de mathématiques au collège municipal de Vich où il continua, de 1834 à 1840, à s'adonner à l'étude avec un zèle excessif.

En 1840, paraissent les *Observations sociales, économiques et politiques sur les biens du clergé* (1) qui révèlent son talent au public et provoquent son départ pour Barcelone où il trouvera un champ d'action plus étendu. Ainsi s'ouvre, à trente ans, sa carrière d'écrivain ; elle prendra désormais l'homme tout entier et Balmes vivra la plume à la main jusqu'à sa mort en 1848. Pendant ces neuf années, l'activité littéraire de Balmes fut prodigieuse ; l'édition de ses œuvres complètes ne comprendra pas moins de trente-deux volumes.

(1) GREG. MAGN., *Moralium*. LXIV, in cap. XIX B. Job. — (2) *Obras* IV, *Del Clero Católico*.

A Barcelone et à Madrid, à Paris et à Londres (1), il observe et il interroge, il réfléchit et il prend des notes. Puis il écrit, sous l'impression encore fraîche, des pages pleines de vie. Cette manière de travailler communique à ses articles d'actualité une valeur permanente et durable. Il n'écrit pas dans les journaux quotidiens mais dans les revues périodiques. Ce léger recul lui permet de déceler dans les événements du jour leur signification profonde et de la dégager des éléments transitoires; après un siècle, ses articles restent pleins de leçons précieuses.

Le nom de Balmes est intimement lié à celui de trois revues dont il fut le rédacteur principal ou unique : *La Civilización*; *La Sociedad*; *El Pensamiento de la Nación*. En 1842, il s'associe le publiciste Joaquin Roca y Cornet et l'avocat José Ferrer y Subirana pour publier chez Brusi à Barcelone *La Civilización*, qui fut une des revues les plus importantes de cette époque. Mais Roca n'est pas l'homme qu'il faut; il parle de ses amis avec une exagération et un ton sentimental qui font sourire les gens intelligents. Balmes désire avoir les mains libres; la publication de *La Civilización* est suspendue de commun accord. Au grand mécontentement de Ferrer, Balmes signe immédiatement un nouveau contrat avec Brusi pour la publication d'une nouvelle revue, *La Sociedad*, qu'il rédigera tout seul (2). Cette revue répondit à merveille aux besoins sociaux, politiques et religieux de cette époque; elle parut en 1843 et 1844.

En politique, Balmes s'était signalé par la justesse de ses vues et par la délicatesse de son tact. En 1844, il est appelé à Madrid par un groupe de modérés, qui le prennent pour chef et le chargent de fonder un hebdomadaire de saine orientation politique, *El Pensamiento de la Nación*. En quinze

(1) En 1845, nous le trouvons à Bruxelles où le nonce, Monseigneur Pecci, le futur Léon XIII, donne en son honneur un banquet auquel assiste l'épiscopat belge. — (2) *Obras* I. *Epistolario*, lettres 120, 127.

jours tout fut réglé avec une célérité toute balmésienne et le 7 février paraît le premier numéro avec le but avoué de ne pas rester dans de vagues généralités, mais de faire des applications concrètes aux faits devant lesquels on se trouve (1). Balmes rédigea seul la revue. Sur le terrain religieux, il est le défenseur des relations avec Rome et des droits du clergé ; il publie une série d'articles sur la *Dotación del Culto y Clero*. En politique, il veut tenter la conciliation entre les nouveaux partis isabellistes et carlistes par le mariage d'Isabelle II avec le comte de Montemolin, fils aîné de Don Carlos, qui renonce à la couronne en faveur de celui-ci, grâce aux démarches de Balmes. Ce projet ayant échoué, Balmes estime que sa revue n'a plus de raison d'être et arrête la publication malgré les instances de ses amis (2).

Pendant que Balmes est engagé en plein dans les luttes politiques et que les articles de revues jaillissent de sa plume, il travaille avec un calme d'esprit parfait à des ouvrages de longue haleine. En 1842 et 1843, à l'époque la plus agitée de la régence d'Espartero, Balmes publie trois volumes de l'édition espagnole de *El Protestantismo comparado con el Catolicismo* et deux de l'édition française ; il écrit *El Criterio*, qui sera traduit en français sous le titre : *L'art d'arriver au vrai*. Durant la campagne qui s'engage autour du mariage royal, Balmes doit passer plusieurs mois à Paris pour régler des questions politiques de première importance ; c'est au milieu de ces préoccupations délicates qu'il écrit les quatre volumes de sa *Filosofía Fundamental*.

Plusieurs ouvrages de Balmes ont été réédités et traduits pendant sa vie ou après. Les compositions restées manuscrites parurent à la mort de l'auteur sous le titre de *Escritos Póstumos*. Les manuscrits que l'on découvrit encore plus tard furent publiés en 1910, à l'occasion du centenaire de la

(1) *Obras* XXV et I. *Escritos Políticos* III, p. 6. *Epistolario*, 150. — (2) *Obras* XXV à XXXII. *Escritos Políticos* III à X.

naissance de l'auteur, sous le titre de : *Reliquias literarias de Balmes.*

On peut dire que la gloire littéraire d'un grand écrivain n'est pas assurée aussi longtemps qu'on n'a pas fait l'édition critique de ses œuvres complètes ; Balmes a dû attendre près d'un siècle avant d'avoir cette bonne fortune. La première *édition critique, ordonnée et annotée,* de ses œuvres fut publiée à Barcelone en 1925 et 1926 par le P. Ignacio Casanovas, S. I. Après une longue préparation pour classer les écrits de Balmes et arrêter le texte définitif, le P. Casanovas fournit un travail prodigieux en terminant en moins d'une année et demie l'impression des trente-deux volumes que comporte l'œuvre balmésienne (1).

* * *

Balmes est surtout connu comme apologiste ; et avec raison, car, chez lui, le souci apologétique fut toujours à l'avant-plan. Mais son activité littéraire fut très variée ; elle ne peut être classée toute entière sous une seule rubrique. Dans l'ensemble

(1) *Obras Completas del Dr. d. Jaime Balmes, Pbro.* Primera edición critica, ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S. I. Biblioteca Balmes, Duràn y Bas, 11, Barcelona. MCMXXV. 33 volumes, 13×20. Prix, après la publication complète : brochés, 165 pesetas ; reliés en toile, 231 pesetas. Par souscription : brochés, 140 pesetas ; reliés en toile, 206 pesetas. Ces conditions de faveur se termineront lors de la publication du 33e volume qui paraîtra dans quelques semaines.

1. Epistolario ; 2. Primeros Escritos ; 3. Poesias ; 4. Del Clero Católico ; 5 8. El Protestantismo comparado con el Catolicismo ; 9. Estudios Apologéticos ; 10. Cartas a un Escéptico en materia de Religión ; 11. Estudios Sociales ; 12. Biografías ; 13. De Cataluña ; 14. Miscelànea ; 15. El Criterio ; 16-19. Filosofía Fundamental ; 20-22. Filosofía Elemental ; 23-32. Escritos Políticos. Le 33e volume comprendra des tables chronologiques et autres qui faciliteront la consultation de l'ouvrage.

Cette édition est *complète*, c'est-à-dire qu'elle comprend toutes les œuvres connues de Balmes. Il reste cependant une double lacune ; on n'a pu retrouver jusqu'à présent sa thèse de doctorat (1835) et un mémoire qu'il

de ses œuvres, les écrits apologétiques occupent moins du quart ; ils sont moins étendus que les écrits philosophiques ou politiques.

Toutes ses œuvres possèdent pourtant une unité profonde, qui leur vient du caractère même de leur auteur. Balmes est homme d'action autant et plus qu'écrivain ; il met sa personne et sa plume au service de la bonne cause, au service de la religion d'abord et aussi de la patrie. Chez lui, la pensée est toujours orientée vers l'action ; elle est agissante avant d'être spéculative. Réaliste, il reste en contact perpétuel avec toutes les formes que la vie revêt en lui et autour de lui. Penseur, il réfléchit sur tout ce qu'il voit et remonte aux principes tant en matière religieuse que patriotique. Sa vie intellectuelle est très consciente : tout naturellement, il observe la marche de sa pensée et mesure la portée de ses actes. La composition ne lui coûte guère et toujours ses écrits sont prenants parce que l'on y sent une âme qui parle. Balmes n'est point l'écrivain qui compose dans sa bibliothèque, loin de la vie réelle. Fruits d'une observation attentive, les idées semblent germer en lui et sa plume a de la peine à suivre ce que le mouvement spontané de la pensée lui dicte.

Il voulut d'abord être poète. Cette vocation lui vint de ses préoccupations apologétiques combinées avec les idées romantiques de son époque. Il crut qu'un poète, avec des pensées religieuses et philosophiques élevées, pénétré en même temps de l'esprit de son siècle, pourrait faire beaucoup de bien à la

rédigea en 1847 à la demande de Mgr Brunelli, délégué apostolique en Espagne, sur l'état religieux, social et politique de la nation. L'édition est *critique*, bien que le P. Casanovas ait jugé inutile de charger les pages d'un apparat critique ; en général, le texte est celui de la dernière édition que Balmes corrigea lui-même. L'édition est *ordonnée ;* les écrits sont groupés d'après les matières. L'ordre chronologique aurait mêlé des écrits de nature très diverse ; il ne présentait pas grand avantage chez un auteur dont la carrière littéraire fut aussi courte et chez qui l'évolution des idées n'est point accentuée.

jeunesse (1). Il cultiva la poésie, mais n'y trouva pas l'instrument efficace pour une action intensive.

* * *

Balmes est philosophe et historien, politicien et polémiste, mais, nous l'avons dit, il est avant tout un apologiste de haute valeur et de saines méthodes. A une époque où l'apologétique adoptait volontiers un ton violent pour répondre aux sarcasmes voltairiens, Balmes sut toujours garder un ton digne et modéré sans rien sacrifier de la vigueur de l'argumentation. Son apologétique ne se meut jamais dans une atmosphère de poudre et d'épées. Il n'attaque que pour se défendre; et la déroute de l'ennemi n'est que le moyen d'assurer la possession calme et indiscutée de la vérité. Il n'est pas un batailleur qui se grise de lutte et se préoccupe avant tout de pourfendre l'adversaire. Son apologétique est toute constructive; il expose la vraie doctrine d'une façon claire et saisissante qui coupe la voie à l'objection.

Il emploiera cette méthode dans tous les domaines où la vérité est en péril. Il écrit sa *Filosofía Fundamental*, sa *Filosofía Elemental* et *El Criterio* pour s'opposer à l'influence néfaste des philosophes français et allemands de son temps. Il arrête la pénétration du protestantisme dans la Péninsule par son *Protestantismo comparado con el Catolicismo*. Dans ses *Escritos Políticos* il met en relief les droits du clergé, du pape et de l'Église, contre les tendances anticléricales des pouvoirs publics. Pour remédier à l'ignorance en matière religieuse, il écrit *La Religión demonstrada al alcance de los Niños*. Jamais, il ne détruit les constructions échafaudées par l'erreur, sans élever à la place un édifice digne de la vérité.

Il ne connaît point la fausse tolérance; « nous ne transi-

(1) *Obras* III. *Poesías*, p. 6.

gerons point avec l'erreur, nous traiterons le crime avec sévérité, mais nous nous garderons d'une dureté excessive devant la faiblesse ou l'ignorance ». Toujours il est charitable, jamais il n'aigrit ses adversaires; pas même en politique. Il n'ose pas espérer qu'ils changeront d'idées, mais il espère au moins entendre de leur bouche : « Nous ne pensons pas comme vous, mais nous reconnaissons chez vous la rectitude dans l'intention, la sincérité dans les convictions, la loyauté et la distinction dans l'expression » (1).

Bien qu'aux prises avec des adversaires souvent de mauvaise foi, il ne voit pas les choses en noir. Il ne croit pas que son époque soit pire que celles qui ont précédé (2). Aux découragés qui croient que la société se meurt, il répond que « si le monde se meurt ce ne sera point d'inanition, mais plutôt de l'inflammation causée par une vitalité excessive ». A quoi bon bouder le présent; soyons jovial, cela ne nous empêchera pas d'être sérieux (3).

Ses ouvrages didactiques sont remarquables par la clarté et l'originalité de l'exposition. Les vérités éternelles y revêtent une forme attrayante et lumineuse qui les fait pénétrer avec aisance dans les esprits les moins cultivés. L'exposition ne commence point par l'énoncé d'un principe spéculatif; cela plaît aux hommes de science mais décourage les gens simples. Il aime mieux faire la route en sens opposé. Il attaque les problèmes par leur côté pratique, quitte à remonter ensuite aux principes. Volontiers il fait appel à des méthodes psychologiques; — on dirait aujourd'hui, *des méthodes immanentes*. L'exposé débute par un appel à la conscience; dès l'abord, le problème est situé en plein dans la réalité de la vie; le lecteur le moins spéculatif est captivé. La question lui apparaît comme toute personnelle. C'est un état d'âme par lequel il a passé, un doute qui l'a agité à certaines

(1) *Obras* XXV. *Escritos Políticos*, III, p. 13. — (2) *Obras* X. *Cartas a un Escéptico*, p. 144. — (3) *Obras* XI. *Estudios Sociales*, p. 385-6.

heures; en tournant les pages il lui semble parcourir le livre de sa propre vie. La solution des difficultés ainsi présentées se trouve par la même méthode; la conscience se charge elle-même de répondre. Il semble que le livre n'apprenne rien de neuf, il se contente d'exposer d'une façon claire et méthodique ce que le lecteur croit toujours avoir ressenti, mais sans pouvoir le formuler d'une façon explicite.

Si Balmes excelle dans l'art d'exposer avec clarté et de rendre la vérité abordable aux esprits frustes, il connaît aussi l'art plus difficile de répondre aux objections. Pour être efficace, la réponse doit être aussi accessible à l'intelligence populaire que l'objection elle-même; elle doit revêtir une forme parlante et incisive et contenir en même temps une réfutation adéquate. Ici l'à-propos de Balmes est remarquable. Le célibat ecclésiastique, dit-on, tarit dans le cœur du prêtre des sentiments nobles et des vertus sociales, que la vie familiale développerait, au grand avantage de ses relations avec les fidèles. Comment se fait-il, répond Balmes, que le clergé protestant qui jouit de ces avantages n'ait pas encore évincé le clergé catholique? — Ailleurs on lui objecte que l'influence du clergé catholique provient de sa richesse. Balmes retourne l'affirmation. Le clergé est devenu riche parce qu'il était influent. Son influence, qui repose sur des causes plus profondes, amena les donations et les fondations.

Non content de défendre lui-même la vérité, il enseigne à ses lecteurs la « méthode pour discuter avec les incrédules sur les mystères » et les « règles à suivre pour ne pas se laisser tromper par les protestants » (1). Il faut affirmer résolument et sans hésitation tout ce que la foi nous enseigne. Dire qu'il n'est pas plus déraisonnable d'accepter le mystère que de croire aux conclusions d'une science que l'on n'a pas apprise. Ne point suivre l'adversaire lorsqu'il veut déplacer les

(1) *Obras* IX. *Estudios Apologéticos*, p. 48, 56.

discussions religieuses sur le terrain de la raison naturelle, etc.

En éditant les œuvres complètes de Balmes, le P. Casanovas a groupé sous le titre *Del Clero Católico* (1) un certain nombre d'écrits apologétiques ou didactiques qui sont en connexion intime avec les articles politiques ayant pour but de défendre les droits du clergé. Il faut mentionner surtout ses *Observations sociales, politiques et économiques sur les biens du clergé*. Il n'entend pas prouver que le clergé a le droit de posséder; ce droit est incontestable. Mais il désire souligner quelques aspects intéressants de la question. Pour pourvoir à sa conservation, le clergé a toujours possédé des biens temporels, même avant que le code romain ne reconnût sous Constantin son droit d'acquérir. Mais c'est à partir de ce moment, et surtout pendant la débâcle de l'empire romain, que les richesses affluèrent et que la civilisation se concentra autour des institutions ecclésiastiques. L'Église a construit notre société moderne sur les ruines de l'empire romain; elle prodigua ses richesses dans les institutions charitables qui tempérèrent l'inégalité des classes créée par le régime féodal. Les objections de rapacité et d'avarice manquent de fondement; ce ne sont que des prétextes invoqués par les princes pour s'emparer des biens ecclésiastiques au grand détriment des populations assistées.

C'est un fait d'expérience que les lois de spoliation sont une mauvaise combinaison financière. L'entretien du clergé et des populations assistées par lui devient une charge pour le trésor public, tandis que le revenu des biens confisqués devient nul ou dérisoire lorsque ces biens sont administrés par des fonctionnaires.

Balmes se préoccupe aussi de la formation intellectuelle du clergé. Il examine les causes de son influence et en assigne deux principales : son indépendance et son contact intime avec les populations. Tous les pouvoirs despotiques

(1) *Obras* IV.

qui ont voulu faire du césaropapisme ont appris à leurs dépens que l'épiscopat et le clergé catholique n'ont jamais pu être enchaînés ni par la force, ni par les promesses, ni par les intrigues. Son contact intime avec le peuple, source de son influence, est dû en grande partie à son célibat qui ne le retient pas au foyer et à l'administration des sacrements qui le fait pénétrer au plus intime des âmes.

Ces vérités, exprimées par Balmes dans ses écrits apologétiques, reviendront sous mille formes dans ses écrits politiques pour défendre les droits du clergé contre les empiétements des gouvernements anti-religieux de la péninsule (1).

A. GIEBENS, S. I.

Un nouveau livre sur l'islam (2)

On a beaucoup écrit en ces derniers temps sur l'Islamisme, beaucoup écrit et beaucoup divagué. Au regard de la vérité historique, il faut compter pour rien ou moins que rien la plupart de ces publications d'actualité, soucieuses avant tout de servir des calculs politiques ou des intérêts, qui ne

(1) Voici quelques passages des *Escritos Politicos* où ces idées sont reprises.

Dotation et situation du clergé et du culte : *Obras* XXIV, p. 171-220; XXVI, p. 359-406; XXVII, p. 247-264; 349-385; 417-430; XXVIII, p. 37-54; 189-210; 213-232; 277-289; 331-361; XXX, p. 275-289.

Le Pape, les relations avec Rome et les questions ecclésiastiques : *Obras* XXIII, p. 155-179; 293-309; XXIV, p. 171-220; XXV, p. 381-397; 413-429; XXVI, p. 407-428; XXVII, p. 209-222; XXVIII, p. 233-247; 249-275; 291-315; XXIX, p. 207-225; XXX, p. 227-243; XXXI, p. 161-176; XXXII, p. 245-350.

La situation religieuse en Espagne : *Obras* XXIV, p. 9-42; XXV, p. 133-148.

L'instruction du clergé : *Obras* XXV, p. 311-319; XXIX, p. 337-415.

(2) H. LAMMENS, S. I. *L'Islam. Croyances et institutions*. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1926; in-12; 288 p.

prennent pas toujours la précaution de se cacher et qui, du reste, la prendraient en vain. Mais combien d'autres brochures ou articles, avec de meilleures intentions, laissent paraître une profonde et dangereuse ignorance du sujet. Si l'on essayait d'indiquer ce qui manque d'ordinaire à ces études de seconde main, on se trouverait avoir expliqué qu'un bon livre de vulgarisation sur l'islam ne pouvait être écrit que par un orientaliste possédant le savoir et la compétence hors de pair du P. Lammens.

Les documents où se cache, bien plus qu'elle ne se livre, l'histoire intérieure de la religion et de la société musulmane forment une littérature déconcertante par sa masse autant que par sa difficulté. Les Arabes, par qui l'industrie du papier s'est introduite dans le monde méditerranéen, doivent eux-mêmes à ce bienfait, ou à ce fléau, le développement prodigieux de leurs habitudes écrivassières. Histoire, théologie, jurisprudence, philosophie, leurs ulémas ont déchaîné sur toute matière leur stérile et fâcheuse abondance. Autour des vrais chefs-d'œuvre de leur littérature s'est développée une végétation comparable à celle de notre décadence scolastique et, comme celle-ci, possédant l'importance d'un témoignage que l'historien de la pensée n'a pas le droit de négliger. N'entre pas qui veut dans cette forêt vierge. De consciencieux éditeurs et, moins souvent, des traducteurs en ont déchiffré quelques parties, en commençant, comme il se devait, par les œuvres se rattachant de plus près au courant de la pensée universelle, c'est-à-dire les moins spécifiquement musulmanes. Mais le reste, et tout d'abord l'immense fatras du *hadîth* (tradition) est encore à l'état de fourré impénétrable, où nul interprète ne s'est risqué. Au surplus, bien téméraire serait le voyageur qui s'en irait à la découverte dans ce pays inconnu, à la suite d'un guide qu'il n'aurait pas le moyen de contrôler.

Aucune de ces difficultés n'existe pour le P. Lammens. Habitant le Levant depuis bientôt un demi-siècle, il s'est

trouvé dans des conditions uniques pour l'étudier utilement. L'arabe littéral est devenu pour lui comme une seconde langue maternelle qu'il parle et écrit avec une perfection rare. Il n'est pas de document relatif aux origines de l'islam et à l'histoire des premiers califes, dont il n'ait lu et scruté toutes les lignes ; non seulement les textes classiques, que l'on peut croire élucidés à fond par les commentateurs arabes et les érudits occidentaux, mais encore les grimoires inédits et à peu près ignorés des musulmans eux-mêmes.

En même temps qu'il explorait les sources littéraires, il a étudié l'islam dans la vie quotidienne des populations d'Orient. Il a pénétré aussi avant qu'un chrétien le pourra jamais dans l'esprit de cette religion musulmane, dont les livres ne donnent qu'une image stylisée. Dans ces choses de l'âme, il y a toujours si loin de la lettre écrite à la réalité concrète. Faut-il rappeler ici les imaginations étranges débitées de bonne foi par des critiques qui ont voulu étudier du dehors, par leurs propres moyens, des livres comme, par exemple, les Exercices de saint Ignace ? Toutes différences observées, la même mésaventure guette les chercheurs qui, du fond de leurs bibliothèques, essaient de comprendre l'islam, par un effort d'application livresque. Il y a un abîme entre leur méthode et celle du P. Lammens, qui porte dans l'étude des documents écrits un sens aigu et profond de la tradition vivante.

De cette érudition si complète, servie par une plume agile, sont nés une imposante série d'ouvrages sur le berceau de l'islam, la personnalité historique et la carrière de Mahomet, l'histoire des califes Omayades, sans compter d'innombrables mémoires ou articles consacrés à des questions spéciales. Le petit volume que nous annonçons est destiné principalement à redresser et à mettre au point les idées vagues ou inexactes qui ont cours sur la constitution intime de l'État et de la religion islamites. Glissant rapidement sur l'exposé historique proprement dit, l'auteur s'attache de préférence à dégager

les idées maîtresses du système religieux, social et politique, sur lequel a vécu la puissance musulmane, surtout en pays de langue arabe et à l'époque des califes de Damas et de Bagdad. Les sectes religieuses, les écoles juridiques et théologiques, la jurisprudence, la mystique de l'islam et ce qu'on peut appeler son ascétisme, sont caractérisés en traits succincts, mais d'une précision parfaite. Grâce aux explications du P. Lammens, on se représentera en gros — quant à se l'expliquer, c'est une autre affaire, — cette architecture déconcertante de la puissance islamite, reposant sur un assemblage d'institutions paradoxales : théocratie, où le droit de cité était attaché à la profession d'une foi religieuse, et dont pourtant, quoi qu'on en ait dit, le chef politique — le calife — ne possédait en droit aucune autorité ou prérogative spirituelle (p. 120); religion d'État, investie d'un prestige souverain, mais sans ministres officiels, ne reconnaissant ni clergé, ni sacerdoce, et gouvernée en dernier ressort par une caste de savants, dépourvus de juridiction proprement dite; système religieux fondé en théorie sur la révélation coranique et la mission de Mahomet, en fait, sur une pratique, plus routinière que traditionnelle, et dont la règle suprême échappe à tout critère invariable; orthodoxie exclusive et intolérante, mais faute d'une autorité certaine ou d'un magistère indiscuté, hospitalière à des sectes dissidentes, prétendant — tels les Chîites au monopole de l'infaillibilité; culte sans liturgie, joint à une casuistique rituelle et disciplinaire, minutieuse comme celle du Talmud; législation théorique, découlant tout entière du droit divin édicté par le Coran et la Souna, et en face de cette construction scolastique, dressée en dehors du réel, sur sa base idéale, une jurisprudence civile qui l'ignore ou la contredit.

Le P. Lammens ne s'attarde pas à philosopher sur ces inconséquences et d'autres pareilles, et le plus souvent il s'abstient même de les relever. Mais, sans qu'il y insiste, on

les voit apparaître au bout de sa plume ou plutôt à la pointe de son scalpel, et, après cette forte analyse des anciennes institutions islamiques, le lecteur est préparé à la leçon qui l'attend aux derniers chapitres du livre. De l'ancienne unité du monde musulman, il ne reste aujourd'hui qu'un souvenir. Privé tout à coup de la cohésion artificielle qu'il devait à l'armature politique du califat, l'islam se débat sous nos yeux dans une confusion anarchique. Est-ce l'émiettement précurseur de la dissolution finale? Est-ce une crise de transformation préparant une sorte de palingénésie ? Les politiques ne seraient point embarrassés de répondre à cette question puisque les fausses prophéties ne leur coûtent rien. Mieux qualifié pour donner son avis, le P. Lammens s'interdit de formuler aucun pronostic, peut-être parce qu'il écrit en Orient, à une heure troublée, où il serait d'une souveraine imprudence de surexciter davantage le fanatisme musulman. Mais après avoir lu sa pénétrante étude on sait au moins pourquoi, dans l'épreuve à laquelle l'islam a été soumis, ce qui s'est produit devait se produire.

C'est évidemment pour le même motif de discrétion et de prudence que l'auteur, sans se départir en rien de son exactitude tout objective, n'a pas jugé opportun de mettre dans une lumière trop crue certaines tares de l'ancienne domination musulmane. Il a même charitablement renoncé à déterminer la part qui revient aux institutions islamiques comme telles dans les hontes du régime ottoman. Nous espérons que le succès lui permettra de s'affranchir de cette réserve, au moins en ce qui concerne l'histoire ancienne. Comme son livre est certainement digne d'avoir plus d'une édition revue et augmentée, il pourra s'accroître de quelques pages qui y manquent sur la situation juridique des chrétiens en terre d'islam, et sur le prétexte légal des persécutions sanglantes qu'ils y ont subies dès l'époque des califes de Bagdad. PAUL PEETERS, S. I., *Bollandiste.*

Note de Droit canonique

Le service militaire des religieux et ses effets sur l'époque de la profession.

Nos lecteurs belges n'ont certes pas perdu le souvenir de l'indult du 20 juin 1922 (1), concernant le service militaire des religieux en Belgique. Jusqu'alors on estimait généralement que les religieux, astreints à la modalité spéciale de service militaire que prévoit pour eux la loi belge, n'étaient pas tenus au décret *Inter reliquas*, du 1er janvier 1911. Ce service d'infirmier, d'un an tout au plus, comportant la séparation habituelle d'avec les hommes de troupe, un règlement adapté, des exercices spirituels en commun (méditation, messe, instructions religieuses, le tout sous la surveillance d'un aumônier spécial), des retours presque hebdomadaires en communauté, ne paraissait pas être le « *servitium militare activum* » auquel s'appliquaient les prescriptions du décret *Inter reliquas* (2).

Afin de pouvoir en toute sécurité suivre cette opinion bénigne, contredite déjà par une réponse particulière de la S. C. des Religieux (3), S. Ém. le Cardinal Mercier sollicita et obtint l'indult du 20 juin 1922 (4). Le Saint-Siège permet aux religieux belges de garder, pendant la durée de leur service de brancardiers militaires, leurs vœux temporaires et de les renouveler ; il exclut seulement l'émission des vœux perpétuels. « En ce point, continue le texte, il est donc dérogé au décret *Inter reliquas* » et aux déclarations qui s'y rapportent (derogando quoad hoc decreto...). C'était affirmer *in obliquo* que le décret cité, contrairement

(1) *N. R. Th.*, 1922, p. 543. — (2) Voir texte dans Vermeersch, *Periodica de Religiosis*, t. v, p. 282. — (3) *N. R. Th.*, 1922, p. 151. — (4) *N. R. Th.*, 1922, p. 543 ss.

à ce que l'on croyait, devait s'appliquer au service militaire tel que la loi belge l'impose aux religieux.

Il fallait donc l'appliquer en toutes ses prescriptions, sauf en ce qui concerne le maintien des vœux temporaires. On en concluait, — et sur ce point les interprètes étaient d'accord, — que la profession perpétuelle ne pouvait être émise qu'un an au moins après le retour au monastère ou au couvent (1).

Mais sur un autre point, les religieux belges étaient divisés. D'après le décret *Inter reliquas,* VI, le temps passé sous les armes ne pouvait compter pour les années de profession requises avant les vœux perpétuels ou solennels. Que fallait-il faire en Belgique après l'indult de 1922? Les uns arrivaient à une solution bénigne en raisonnant comme suit : depuis que le triennat de profession temporaire a été imposé par le Code à *tous* les instituts, le décret *Inter reliquas* ordonnait à tous les religieux de ne faire les premiers vœux que jusqu'à l'époque du service militaire (2); l'entrée à la caserne libérait le jeune profès de ses engagements; il restait sous l'autorité des supérieurs à la manière seulement des novices, et pouvait librement quitter l'institut; après son service militaire il faisait une nouvelle profession pour un an au moins, et pour plus longtemps si le triennat n'était pas achevé après un an. Dans ces conditions évidemment, il ne pouvait être question de faire compter le service militaire dans le triennat; il n'y avait pas de vœux pendant le service. L'indult de 1922 permettant en Belgique de garder les vœux, la prescription du décret *Inter reliquas,* qui défendait de faire compter le temps de service, y est devenue sans objet. Un jeune profès, parti à la caserne après un an de vœux temporaires, rentré au couvent après

(1) Décret *Inter reliquas*, I. II. VI. — (2) *S. C. des Religieux*, réponse du 15 juillet 1919 : *N. R. Th.*, 1914-1919, p. 545; réponse du 30 novembre 1919 pour les instituts à vœux annuels : *N. R. Th.*, 1920, p. 625.

douze mois de service, pourra faire sa profession perpétuelle un an après son retour.

D'autres interprètes croyaient ne pouvoir admettre cette solution large, et disaient : Non, en pareil cas, il faut attendre deux ans. Et voici leur raisonnement : le décret *Inter reliquas* (1911) prévoyait non seulement le cas des profès de vœux temporaires dont les vœux prenaient fin par l'entrée à la caserne (n° II), mais aussi celui des profès de vœux simples *perpétuels* des *ordres* religieux ; ceux-ci restaient liés par leurs vœux durant le service, et néanmoins le temps de caserne ne pouvait compter en vue de la profession solennelle : « ...computetur quidem tempus in votis simplicibus vel temporaneis transactum a prima votorum emissione usque ad discessum a domo religiosa, servitii militaris causa; non vero quod militiae datum fuit » (1). Puisque ceux-là mêmes qui *restaient* liés par des vœux ne pouvaient faire compter leur temps de service, il fallait appliquer, disait-on, par analogie, cette même règle au cas des religieux brancardiers belges, gardant leurs vœux temporaires, suivant l'indult de 1922.

* * *

A l'initiative du supérieur d'une communauté belge, la S. C. des Religieux a bien voulu examiner elle-même la question, et vient d'envoyer le rescrit suivant (2) :

(1) Décret *Inter reliquas*, n° VI. — (2) Les religieux belges seront unanimes à remercier l'éminent supérieur des P. Barnabites à Mouscron, qui a eu l'obligeance de nous communiquer cet important document et de nous autoriser à le publier. Nous ignorons encore s'il est destiné à paraître aux *Acta Apost. Sedis.*

Ex secretaria S. Congr. de Religiosis — N° 6902/26.

Romae, die 31 ianuarii 1927.

Reverendissime Pater,

Haec Sacra Congregatio mature perpenso dubio R. P. Bernardi Cas, e Congregatione S. Pauli Apostoli (Barnabitarum), qui petebat : « An vota temporaria, quibus religiosi in natione belgica, perdurante servitio militari, ligati manent ex concessione huius S. Congregationis de Religiosis, per indultum diei 20 iunii 1922, valeant etiam in ordine ad professionem sollemnem vel simplicem perpetuam, ad normam canonis 574, dummodo habeatur saltem unius anni intervallum inter reditum a militia et eandem professionem sollemnem vel simplicem » ; atque, attentis omnibus ad rem facientibus, rescribendum censuit prout rescribit : « Affirmative ».

Haec a me communicanda erant cum P. T., ut quorum interest significare velit eadem P. T., cui omnia fausta apprecor ac permaneo addictissimus,

Vincentius La Puma,
Secretarius.

Reverendo Patri Procuratori generali,
Congregationis S. Pauli (Barnabit.)

Le document qu'on vient de lire est un rescrit sollicité et obtenu par un particulier. Sauf pour l'institut qui l'a obtenu, il n'a pas valeur d'interprétation *authentique*.

Mais il a, en même temps, une valeur d'interprétation *doctrinale*, d'autant plus grande qu'il ne s'agit pas de l'avis d'un auteur privé mais d'un acte de jurisprudence administrative. Si à titre d'interprétation authentique, il ne vaut que pour ceux qui l'ont obtenu, à titre d'interprétation doctrinale, tous peuvent s'en prévaloir.

La question, on vient de le lire, a été posée en termes tout à fait généraux : tous les supérieurs belges auraient pu poser

la même question au sujet de leurs propres religieux ; rien ne révèle un cas spécial, où des considérations particulières auraient pu dicter une réponse plus bénigne. La décision de la Congrégation est générale aussi, et n'est pas libellée comme conçue seulement pour un cas d'espèce. Elle n'est pas une dispense ou un privilège qui, en une matière aussi grave, aurait dû obtenir l'approbation pontificale.

Nous pouvons donc légitimement tirer de ce rescrit la conclusion suivante : l'opinion bénigne, qui admet que le temps de service des religieux belges *compte* en vue de la profession perpétuelle, est admise par la pratique de la Congrégation des Religieux. Elle est donc parfaitement sûre, et tous les religieux belges peuvent faire compter l'année de service dans le triennat de vœux temporaires (1).

Il reste seulement, — ce qui n'a pas cessé d'être universellement admis et pratiqué en Belgique, — qu'au retour de la caserne, les profès doivent encore passer, et cela sous peine d'invalidité de la profession perpétuelle, *un an* au moins dans les vœux temporaires. C'est qu'en effet, le décret *Inter reliquas*, nos I, II, VI, impose ce délai de manière absolue, que les vœux perdurent ou ne perdurent pas pendant le service militaire. Le bien-fondé de cette mesure de prudence est obvie et n'aura échappé à aucun supérieur religieux.

John Janssens, S. I.

(1) Inutile de dire que ceci vaudra aussi longtemps que perdurent les conditions favorables qui, de droit et de fait, se vérifient actuellement au service sanitaire belge. L'indult de 1922 est lui-même subordonné à ces conditions. Hâtons-nous d'ajouter que, grâce à Dieu, rien ne fait craindre que cette situation favorable doive se modifier.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocution consistoriale *Misericordiu Domini* du 20 décembre 1926. — (*A. A. S.*, XVIII, 1926, p. 513-524).

Après avoir rappelé les événements religieux les plus mémorables de ces derniers mois, — béatifications d'enfants des pays les plus divers, d'Éthiopie et de Syrie, de Suisse, d'Italie, de France et d'Espagne; congrès eucharistique de Chicago; septième centenaire de saint François d'Assise; sacre des premiers évêques chinois; — le pape s'étend sur les soucis que lui causent les affaires de l'Église au Mexique, en France, en Italie.

Au *Mexique*, la persécution, décrite par la récente encyclique *Iniquis afflictisque* (1) devient plus violente encore; en même temps se manifeste, de plus en plus admirable, la vaillance des catholiques de ce malheureux pays. — Nous avons rapporté et commenté dans le numéro de mars la partie de l'Allocution qui concerne les affaires de *France*. — En *Italie* enfin, après le dernier attentat contre le chef du gouvernement, attentat que le pape flétrit avec indignation, certains groupements ont cru devoir s'en prendre aux catholiques et à leurs œuvres. Des violences graves ont été commises et de très sérieux dommages ont été causés. « La tempête sans doute s'est apaisée, dit le Saint-Père, mais elle s'est apaisée laissant après elle les ravages que cause un ouragan dans une moisson arrivée à maturité : tout est abattu et détruit. » Le gouvernement a donné des ordres sévères pour que pareils faits ne se reproduisent pas; mais le pape craint des mesures surtout contre les associations de jeunesse qui font partie de l'Action catholique (2). Une fois de plus, il dénonce

(1) *N. R. Th.*, 1927, p. 141. — (2) Une lettre du Souverain Pontife au cardinal Gasparri, publiée aux *Acta Apost. Sedis* du 1 février 1927, nous apprend en effet que des décrets parus au début de l'année ont amené le pape à licencier les scouts catholiques dans toutes les localités de moins de 20.000 âmes et à faire sortir de l'Action catholique toutes les autres orga-

« cette conception de l'État tout à fait opposée à la doctrine catholique, qui considère l'État comme une fin en soi, le citoyen comme ordonné tout entier à l'État, et d'après laquelle tout devrait servir l'État, être absorbé par lui ».

Accords entre le Saint-Siège et la France relativement aux honneurs liturgiques dans les pays de protectorat ou d'ancien protectorat religieux (4 décembre 1926. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 9-12).

L'on se rappelle les incidents auxquels a donné lieu, ces dernières années, la question des honneurs liturgiques à rendre aux représentants de la France dans les pays de protectorat religieux français, en particulier dans les Echelles du Levant. Les situations créées par les traités récents ont rendu nécessaire une mise au point du protocole. Deux accords sont donc intervenus entre le Saint-Siège et la France, le premier pour les pays où le protectorat religieux est encore en vigueur, le second pour les régions où ce protectorat ne trouve plus à s'exercer par suite de l'abolition des Capitulations ou de leur non application. Ce second accord vaut donc pour la Turquie, la Syrie, la Palestine et l'Iraq.

En reconnaissance des services que le protectorat français a rendus dans le passé et rend encore aux individus et aux communautés catholiques, le représentant de la France sera invité à la messe solennelle les jours de Noël, Pâques et Pentecôte, ou aux autres dates traditionnelles dans certains territoires. Le clergé le recevra à l'entrée de l'église, et l'accompagnera à la sortie; une place d'honneur lui sera réservée près du chœur, et le clergé l'encensera avant les assistants. Ce privilège serait suspendu si le gouvernement local y faisait opposition; le Saint-Siège pourrait le suspendre en cas de suppression de l'Ambassade auprès du Vatican. Si le représentant de la France n'était pas catholique, il se ferait remplacer par un délégué à la cérémonie religieuse.

nisations de scouts, puisqu'elles vont être, de par la loi, affiliées à une œuvre de caractère politique.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Décret sur les prêtres qui enseignent dans les écoles publiques (22 février 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 99). — DE SACERDOTIBUS MAGISTERII MUNUS GERENTIBUS IN PUBLICIS SCHOLIS DECRETUM.

Cum plures locorum Ordinarii postulavissent ut peculiaribus quibusdam normis sacerdotum disciplina, qui in publicis scholis docent, regeretur, haec Sacra Congregatio in plenariis comitiis diei 15 Ianuarii huius anni decrevit servanda ea quae sequuntur; quae quidem SS. D. N. Pius divina Providentia PP. XI, in audientia die prima mensis Februarii ab Emo Cardinali huius Sacrae Congregationis Praefecto habita, rata firmaque voluit eademque publici iuris fieri mandavit.

I. Sanctae Sedis praescripta de clericis et sacerdotibus publicas studiorum Universitates vel scholas Normales, quas vocant, frequentantibus, firma maneant; praesertim vero ea quae Litteris Secretariae Status diei 20 Novembris 1920 praecipiuntur, adamussim serventur.

II. Sacerdotes, etsi magisterii titulum consecuti, adstricti, uti antea, suae quisque dioecesis servitio manent; proprioque Ordinario subiiciuntur.

III. Curent Ordinarii ut hi sacerdotes docendi munus obeant in sua dioecesi, praesertim in sacris clericorum Seminariis vel in privatis scholis.

IV. Sacerdos, huiusmodi munus atque officium in publicis scholis ne petat neque acceptet sine explicito Ordinarii sui consensu; qui quidem consensus est natura sua revocabilis.

V. Ordinarius, graviter onerata eius conscientia, consensum ne concedat nisi iis qui pietate et doctrina excellunt, quique tum alumnis tum ceteris magistris privatim et publice exemplo sint.

VI. Ordinarius permittere poterit ut sacerdos dioecesanus in aliam dioecesim magisterii exercendi causa se conferat, ea tamen lege ut susceptum munus ad nutum tum Ordinarii proprii tum Ordinarii loci retineatur. Itaque Ordinario in dioecesis servitium illum revocanti et Ordinario loci illum dimittenti, quocumque praetextu remoto, sacerdos parere tenetur.

VII. Ordinarius ne sinat ut sacerdos suae dioecesis in alia dioecesi magisterium ineat, nisi prius de re loci Ordinarium monuerit eiusdemque veniam obtinuerit.

VIII. Sacerdos in aliena dioecesi magisterium initurus sine mora loci Ordinarium adeat, quem, iuxta can. 94 Codicis iuris canonici, ut Ordinarium suum, usquedum eo in loco commorabitur, habere, eiusque vigilantiae auctoritati et correctioni se submittere debet.

IX. Ordinarius vero loci poterit :

a) praecipere, iusta de causa, arbitrio et prudentia eius aestimanda, ut sacerdos alicui ecclesiae sit addictus ;

b) statuere ut idem sacerdos peculiari vigilantiae Vicarii foranei vel parochi aliusve sacerdotis subsit ;

c) exigere ut sacerdos referat in qua domo habitualiter commoretur et quibuscum personis cohabitet ; vetare ne mulieres, de quibus suspicio esse possit, apud se retineat et quoquo modo frequentet ; iubere, si id necessarium aut opportunum Ordinarius iudicaverit, ut penes aliquam religiosorum sodalium domum a se designandam degat ;

d) vetare ne docendi munus in scholis, quas vel solae puellae vel puellae simul et adolescentes celebrant, suscipiat ; neve puellas privatim doceat atque instituat ;

e) praecipere ut omnes et singulas obligationes communes clericorum servet ; praesertim vero, ut collationibus seu conferentiis ad casus de re morali ac liturgica solvendos intersit ; ut adiuvet parochum loci in religiosa puerorum institutione ; ut diebus festis de praecepto brevem Evangelii aut alicuius doctrinae christianae capitis explanationem habeat in Missa quam, fidelibus adstantibus, celebrat ;

f) monere, corripere et, si casus ferat, congruis poenis, ad normam sacrorum canonum, sacerdotem afficere, si a recto tramite deflexerit.

X. Ordinarius loci, cuiusque anni scholastici expleto cursu, Ordinarium sacerdotis certiorem faciat de eiusdem vita et moribus.

XI. Sacerdos magister e loco per notabile tempus discessurus Ordinarium eiusdem loci commonefaciat ; ferias vero aestivas

initurus suum eidem obsequium praestet; in dioecesim vero reversus, se sistat Ordinario suo eiusque mandatis fideliter obediat.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis Concilii, die 22 Februarii 1927. D. Card. Sbarretti, *Praef.*
Iulius, Ep. tit. Lampsacen., *Secr.*

S. CONGRÉGATION DES RITES

Institution d'une journée des missions annuelle (14 avril 1926. — *A. A. S.*, xix, 1927, p. 23-24).

A la demande du Conseil supérieur de l'œuvre de la Propagation de la Foi, la Congrégation des Rites accorde les faveurs suivantes :

1. L'avant-dernier dimanche d'octobre sera désigné comme journée de prières et de propagande missionnaire dans l'univers entier;

2. Ce jour-là, on ajoutera à toutes les messes l'*Imperata Pro propagatione fidei, tamquam pro re gravi;*

3. Les prédications de ce jour traiteront des missions, et en particulier de l'œuvre de la Propagation de la Foi : on engagera les fidèles à s'inscrire à l'œuvre. On n'exige pas cependant que les prédications se bornent au seul sujet des missions;

4. Une indulgence plénière applicable aux défunts est accordée à tous ceux qui, ce dimanche-là, communieront et prieront pour la conversion des infidèles;

5. A l'occasion de fêtes et congrès missionnaires, on pourra célébrer la messe votive *Pro propagatione fidei,* même aux jours de rite double majeur et aux dimanches mineurs.

Les Ordinaires sont chargés de l'exécution de ces mesures.

Publication d'un nouveau volume des « *Decreta Authentica* » (26 janvier 1927. — *A. A. S.*, xix, 1927, p. 109). — La S. Congrégation des Rites vient de faire paraître le volume vii (ou Appendice ii) de ses décrets authentiques. Ce volume comprend les années 1912 à 1926, n° 4285 à 4404.

S. PÉNITENCERIE

SECTION DES INDULGENCES

(*A. A. S.*, XIX, 1927, p. 32).

Preces indulgentiis donatae (1)

I

Iesu dulcissime, Redemptor humani generis, respice nos [ad altare tuum humillime provolutos] (2). Tui sumus, tui esse volumus; quo autem Tibi coniuncti firmius esse possimus, en hodie sacratissimo Cordi tuo se quisque nostrum sponte dedicat. Te quidem multi novere nunquam; Te, spretis mandatis tuis, multi repudiarunt. Miserere utrorumque, benignissime Iesu, atque ad sanctum Cor tuum rape universos. Rex esto, Domine, nec fidelium tantum qui nullo tempore discessere a Te, sed etiam prodigorum filiorum qui Te reliquerunt : fac hos, ut domum paternam cito repetant, ne miseria et fame pereant. Rex esto eorum, quos aut opinionum error deceptos habet, aut discordia separatos, eosque ad portum veritatis atque ad unitatem fidei revoca, ut brevi fiat unum ovile et unus pastor. Rex esto eorum omnium, qui in tenebris idololatriae aut islamismi adhuc versantur, eosque in lumen regnumque tuum vindicare ne renuas. Respice denique misericordiae oculis illius gentis filios, quae tamdiu populus electus fuit; et Sanguis, qui olim super eos invocatus est, nunc in illos quoque, redemptionis vitaeque lavacrum descendat. Largire, Domine, Ecclesiae tuae securam cum incolumitate libertatem; largire cunctis gentibus tranquillitatem ordinis; perfice, ut ab utroque terrae vertice una resonet vox : Sit laus divino Cordi, per quod nobis parta salus : ipsi gloria et honor in saecula. Amen.

II

Respice, Domine, misericordiae oculis illius gentis filios, quae tamdiu populus electus fuit; et Sanguis, qui olim super

(1) Textus italicus et versiones, per S. R. C. propositae, videantur in *A. A. S.*, an. 1925, pag. 542 ss. — (2) His verbis pro opportunitate omissis, non pereunt Indulgentiae.

eos invocatus est, nunc in illos quoque, redemptionis vitaeque lavacrum descendat.

Die 16 Iulii 1926

Sanctissimus Dominus noster D. Pius divina Providentia Pp. XI, in Audientia habita ab infrascripto Cardinali Poenitentiario Maiore, benigne concedere dignatus est Indulgentiam ccc dierum a christifidelibus lucrandam, quoties integram supra relatam, sub n. I, formulam, saltem corde contrito, recitaverint; Indulgentiam vero cc dierum, quoties invocationem, ex eadem formula excerptam, ut supra, sub n. II, item saltem corde contrito, pronuntiaverint. Iis tandem qui vel memoratam formulam vel solam invocationem quotidie per mensem persolverint plenariam Indulgentiam, suetis expletis conditionibus, lucrandam, elargitus est. Praesenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Fr. Andreas Card. Frühwirth, *Poen. Maior.*

I. Teodori, *S. P. Secretarius.*

Bibliographie

A. Teetaert, ord. cap. **La Confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XVIe siècle.** Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in facultate theologica consequendum conscriptae, series II, tomus 17. Wetteren (Belgique), De Meester, 1926, (16×25 cm), XXVIII-510 p. Prix : 50 frs.

Qu'une thèse de théologie soit d'une lecture intéressante et agréable, c'est, certes, chose peu commune; le P. Teetaert a été assez heureux pour nous présenter, tracé de main de maître, l'historique d'un fait inconnu du grand nombre : la confession aux laïques. L'évolution de la pratique de la confession et des doctrines pénitentielles y est très heureusement caractérisée. L'auteur a su faire émerger, au milieu de noms moins connus, ceux de Lanfranc, Yves de Chartres, Abélard, Gratien et Duns Scot, qui servent de jalons à son étude.

Ce qu'il faut louer sans réserve aucune dans l'ouvrage du P. T., c'est l'ordre et le plan clair suivant lequel il procède.

Le lecteur voit où on le mène et, s'il doit apprendre à connaître quelque nouveau nom, une théorie nouvellement énoncée, il peut de suite situer ces faits dans leur milieu.

Ajoutez que la documentation mise à profit par l'auteur est abondante et de premier choix ; le livre entrera, à coup sûr, dans toute bibliothèque de théologie digne de ce nom.

Ne serait-il pas outrecuidant de signaler au P. T. quelques minimes imperfections, comme ces incorrections typographiques et orthographiques qui ont échappé au reviseur des épreuves, par exemple Bénoît pour Benoît (p. 22, n. 2; p. 31, § 3; p. 32) et cette phrase qui semble renverser l'ordre logique : (p. 173) les péchés couverts et oubliés étaient *par conséquent* remis?

L. Honoré, s. i.

Mulders (Alph.) **Van den eenen God. Bovennatuurlijke godsleer.** Leerboeken der Dogmatica, uitgegeven door professoren in de Godgeleerdheid. 4e Traktaat, 1926. Brussel, Antwerpen, Leuven, Amsterdam. N. V. Standaard-boekhandel. N. V. De R. K. Boekcentrale. x-132 bl. 9 frs.

Dans la série des « Manuels dogmatiques », déjà avantageusement connue, cette théodicée n'aura pas de peine, espérons-le, à occuper la place, qui lui revient. Elle est construite sur le plan classique : l'existence, l'essence, l'action de Dieu.

L'auteur a visé avant tout à la brièveté, la clarté et la sobriété dans l'exposé du dogme et de la doctrine élémentaire. De plus, comme il s'est visiblement interdit d'entrer dans les spéculations plus profondes, que comporteraient certains problèmes, il n'y a pas lieu de s'attendre à des aperçus bien originaux. L'opuscule n'a voulu porter d'autre cachet que celui des sévères qualités de méthode et de solidité, que le disciple réclame de l'enseignement du maître.

Qu'il nous soit permis de relever un détail. Nous lisons à la page 70, que, pour sa manière d'expliquer la science des futuribles, Molina avait conscience d'innover. C'est exact, mais incomplet. Pour compléter l'information du lecteur, *et ut suus veritati sit locus*, il faut dire qu'il avait conscience de coordonner en système des données tout à fait traditionnelles : la science divine des futuribles et la liberté humaine. Comme construction, sa théorie était de fait neuve, et il le savait. Mais celle de Bañes l'était tout autant, et lui ne s'en doutait pas. Si les Pères ne connaissaient pas le terme de science moyenne et de vérité objective des futuribles, saint Thomas ne parle nulle part de *prémotion* physique ni de *prédétermination* ni même du mode de la science divine. Bañes et Alvarez ont donc eux aussi systématisé saint Thomas et, sans le dire, l'ont

interprété à leur façon. L'argument extrinsèque d'autorité est donc objectivement bien faible. Tout au plus vaudrait-il *ad hominem* contre Molina, puisque lui croyait s'écarter de la doctrine probable de saint Thomas. V. Cremers, s. i.

J.-J. Surin, s. i. **Lettres spirituelles (1630-1639).** Collection de la Revue d'Ascétique et de Mystique. Fascicule I. Édition critique par L. Michel et F. Cavallera. Toulouse, Revue d'Ascétique et de Mystique, 1926, 340 p., 2 grav. hors-texte. Prix : 22 frs, franco.

La science et l'érudition s'honorent en glorifiant la sainteté. Mais, dans le cas présent, leur geste est spécialement noble ; car le P. Surin, nul ne l'ignore, ne s'est pas fait faute de morigéner les savants.

On ne demande sans doute pas à un aveugle d'exposer minutieusement les mérites de cette édition critique. Si le nom du P. F. Cavallera n'était déjà une garantie de premier ordre, nous citerions les hommages rendus par des juges compétents à sa perspicacité et à la valeur de sa documentation.

Ce que nous voudrions indiquer en quelques mots avec l'espoir d'y revenir un jour à loisir, c'est la véritable portée d'une telle publication.

De son vivant, le P. Surin a été discuté, soupçonné, dénoncé. Ses étranges maladies, vingt années d'obsession diabolique avec tous les indices extérieurs de la folie font planer sur sa spiritualité une inquiétude, que l'indiscutable héroïsme de ses vertus ne dissipe pas complètement. Le P. F. Cavallera lui-même pose plus d'un point d'interrogation. L'exorciste ne s'est-il pas un peu illusionné ? Sa doctrine n'est-elle pas « particulière », « nouvelle » ? Est-elle un amalgame de l'esprit des Exercices avec celui du Carmel ? etc. (p. 277 et 282).

Nous avons la ferme confiance que bientôt la lumière se fera et que pleine justice sera rendue non seulement au merveilleux écrivain, mais à l'admirable mystique. Sans doute, il paraîtra à l'évidence que sa mission, aujourd'hui comme jadis, n'est pas d'instruire les débutants et de conduire les médiocres. Ses lettres sont, au sens fort, « spirituelles », et pour entendre ce qu'il nomme « sa chanson », il est requis d'avoir passé par la « seconde conversion ». Les « raisonnables », les pusillanimes se scandalisent. Aussi la note si sage, mise en tête de la lettre 118, vaut-elle, toutes proportions gardées, pour bien des avis de l'homme de Dieu. S'adressant aux élus de la grâce, il leur parle la langue des saints : abnégation sans merci, abandon héroïque aux exigences de la Justice et de l'Amour divin.

Tâchons du moins de ne pas être de ceux qui se scandalisent de la folie de la Croix, si nous voulons juger équitablement ce cas prodigieux. Puisse le P. Surin nous faire part de sa « Science expérimentale » et préparer un nouveau « Triomphe de la grâce ».

Quand nous sera restitué, dans sa teneur authentique, l'ensemble de la correspondance et des traités spirituels, les dernières préventions tomberont. L'auteur des Lettres, des Dialogues, du Catéchisme, des Fondements et du traité de l'Amour de Dieu sera reconnu comme l'héritier légitime, comme l'interprète fidèle des plus hautes pensées de saint Ignace.

Louis PEETERS, s. I.

O. HABERT. **Le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée.** Paris, Beauchesne, 1926, (15×24 cm.), XV-448 p. Prix : 33 fr.

« Ce volume ne se propose pas d'autre objet que celui-ci : restaurer le crédit de l'intelligence » (Préface, VI). — C'est ce but qui justifie le titre du livre de M. Habert : « Le primat de l'intelligence... » C'est à ce point de vue bien déterminé, que l'auteur étudie « l'histoire de la pensée ».

Après avoir montré que la philosophie est le complément indispensable des humanités M. Habert nous fait explorer en tous sens le vaste champ des connaissances humaines : sciences, histoire des religions, histoire de la philosophie proprement dite. Son but d'ailleurs lui commande l'attitude critique. M. Habert montre donc comment les problèmes métaphysiques se posent nécessairement, et comment seul un intellectualisme bien entendu en donne une solution satisfaisante. Car l'intellectualisme de M. Habert n'exclut en aucune façon l'influence de la finalité dans la connaissance.

« Opposer pour concilier, et concilier pour comprendre » : voilà l'esprit du livre (Préface, VII). Cette largeur de vue, cette sympathie intellectuelle, trop rare, hélas ! est, sans contredit, la qualité maîtresse que l'on se plaît à admirer chez l'auteur.

La difficulté d'un ouvrage de ce genre sera toujours de concilier l'exactitude et la précision avec la généralité des développements qu'une entreprise aussi vaste suppose. M. Habert a-t-il évité l'écueil? Nous n'oserions l'affirmer. N'est-ce pas une gageure, par exemple, que de vouloir donner une idée suffisamment précise de la philosophie de Kant en quatre pages, dont une seule est consacrée à la critique de la raison pure?

Ce que nous disons de Kant, nous devrions le dire d'autres penseurs et d'autres systèmes.

Ce livre peut-il, dès lors, prétendre à être une « Initiation à la Philosophie », comme l'indique le sous-titre?

Plus d'un lecteur sera également choqué de rencontrer quelques inexactitudes comme celle-ci : « Si nous refusons le système héliocentrique, c'est surtout par crainte de compliquer nos formules, car, on pourrait ainsi tout aussi bien rendre compte des faits astronomiques ». Peut-être ne s'agit-il ici que d'une erreur typographique, et faut-il lire : « géocentrique » au lieu de « héliocentrique ».

Ces défauts, minimes, je le veux bien, déparent cependant quelque peu

ce livre, d'ailleurs si beau et si suggestif, qui ne manquera pas d'apporter quelque lumière aux esprits sérieux qui le liront.

A. Grégoire, s. i.

Namer (E.). **Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno,** Paris, Alcan, s. d., (14×23 cm.), 159 p. Prix : 15 frs.

Le réveil actuel de la métaphysique nous vaudra-t-il aussi une renaissance du romantisme philosophique? En France, on traduit et on lit du Schelling; en Allemagne, on annonce une réédition de l'œuvre complète de l'auteur de « *Bruno* ». Bruno lui-même est étudié dans son texte pour en extraire les trois ou quatre idées qui ont pu influencer les grands constructeurs métaphysiciens de la période moderne : Spinoza, Leibnitz, Schelling, Hegel. L'étude de M. Namer, très objective, très sereine, exclusivement fondée sur les textes reconnaît dans la doctrine Brunienne « *un Panthéisme semblable en gros à celui de Spinoza*, mais qui renferme en même temps dans sa complexité de structure, les cellules directrices d'autres grands mouvements philosophiques ». Elle constate le caractère *syncrétiste* mais insiste en même temps sur *l'unité* de cette philosophie. L'unité du système Brunien est-elle vraiment aussi forte que le prétend l'auteur de ce consciencieux travail? Nous ne pensons pas, pour notre part, qu'on puisse sauver Bruno de contradictions assez nombreuses et flagrantes, par exemple, celles d'une quantité actuelle, grandeur ou nombre, infinie, d'un effet infini ou d'un univers infini, produit d'une cause infinie. Bruno gagne à être interprété par M. Namer. Sans nier le génie du « martyr de la nouvelle et libre philosophie », comme l'appelle Spaventa, il sera permis de faire remarquer que l'imagination échevelée de Bruno, son tempérament fougueux d'orateur et de poète ont nui à la consistance parfaite de sa pensée. De là, les divergences de vue, si considérables, de ses interprètes. Le travail de M. Namer tend à réduire ces divergences; il souligne non seulement l'unité, mais l'originalité du Monisme Brunien. Un théologien appréciera particulièrement les pages où l'auteur étudie les ressemblances doctrinales entre le Cusan et Bruno.

L'auteur nous laisse espérer une « vie de Bruno » et une étude de sa pensée religieuse. S'il sait rester fidèle à sa méthode rigoureusement objective et scientifique, les deux ouvrages annoncés obtiendront grand succès. La lumière pleine est loin d'être faite sur certaines parties de la vie de Bruno, par exemple, sur les treize années qu'il passa dans l'Ordre de saint Dominique, sur sa fuite de Rome et de l'Italie vers le milieu de 1576. Sa pensée religieuse fut à la fois hétérodoxe et superstitieuse; il niait la transsubstantiation et la virginité de Marie, mais croyait à la magie et prétendait lire dans la main « le sort de notre vie, notre caractère et notre destin ».

François Jansen, s. i.

Hervé (J. M. Canonicus). **Manuale theologiae dogmaticae T. IV. De SS. Eucharistia. — De Poenitentia et indulgentiis. — De E. Unctione. — De Ordine. — De Matrimonio. — De Novisimis.** Paris, Baston, Berche et Pagis 1926, (14×23 cm.), xi-686 p. Prix : 20 frs.

Ce manuel honoré d'une lettre du cardinal Bisletti, préfet de la S. C. des Séminaires, se recommande par sa clarté, la sûreté de sa doctrine et son érudition. L'auteur a tiré profit des derniers ouvrages théologiques parus. Dans le *de Eucharistia,* il discute la théorie du R. P. de la Taille : il rejette l'identification proposée entre la dernière Cène et le Calvaire, mais avoue que la question est libre (p. 106); il adopte plusieurs vues du P. de la Taille. Le *de poenitentia* s'inspire surtout des travaux du P. d'Alès : mais l'auteur cite également le traité du P. Galtier, très fréquemment. On trouvera cependant insuffisant ce qu'il dit de la confession privée. — L'effet premier du sacrement d'Extrême-Onction est « gratia abstergens reliquias peccati et confortans animam ». Je regrette qu'il n'ait pas mis mieux en relief cette idée chère de saint Thomas que l'Extrême-Onction a pour but de préparer l'entrée immédiate dans la gloire. Pour l'Ordre, l'auteur suit le sentiment de saint Thomas sur la sacramentalité de l'épiscopat et des ordres mineurs : de même il soutient que la matière du sacrement n'est pas la seule imposition des mains. Au sujet de la résurrection l'auteur rejette comme insuffisante l'explication du cardinal Billot. Le reproche principal qu'on pourrait faire aux traités de M. H. c'est le manque de synthèse. Quoi qu'il en soit, ce manuel est vraiment adapté à la fin qu'il se propose. E. Hocedez, s. i.

Eisenhofer L. **Grundriss der Katholischen Liturgik.** Herders Theologische Grundrisse. 2e et 3e éd., Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1926, (11×17 cm.), xii-327 p. Prix : relié M. 4,80.

La première édition de ce petit livre avait paru en 1923. La seconde (et la troisième à la fois) n'en diffère pas notablement; nous avons eu le plaisir de constater l'amélioration des notes bibliographiques, qui signalent plus d'ouvrages français. L'auteur ne s'est pas laissé séduire par certaines théories exposées ces dernières années, en particulier sur l'origine du canon de la Messe. Il excelle à donner sur les questions les plus compliquées et les plus controversées des aperçus sobres, clairs et vivants. Composé par un savant spécialisé depuis de nombreuses années dans la liturgie, ce résumé mérite d'être répandu partout. É. de Moreau, s. i.

E. Laveille, s. i. **L'Évangile au Centre de l'Afrique. Le P. Van Hencxthoven, s. i.** Louvain, Museum Lessianum, 1926, 422 p.

Le P. Laveille est déjà avantageusement connu par son admirable livre sur le R. P. Desmedt, l'apôtre des Montagnes Rocheuses. Dans ces pages, ce n'est pas seulement une biographie intéressante d'un missionnaire sympathique et d'un saint qu'il nous trace de main de maître, mais une histoire des débuts de la mission du Kwango, avec ses luttes, ses succès et ses épreuves, les attaques dont elle fut l'objet, lors de la fameuse enquête ordonnée par Léopold II sur les atrocités du Congo, attaques qui soulevèrent l'opinion catholique en Belgique. Cette histoire nous manquait. Ce livre a une portée plus générale encore : car il expose une méthode d'évangélisation originale et qui a fait ses preuves. Il intéressera donc non seulement les âmes pieuses, et les bienfaiteurs de la mission de Kwango mais tous les missionnaires et tous ceux qui s'occupent des problèmes de l'évangélisation. E. Hocedez, s. i.

Richard Rolle de Hampole, Ermite anglais (1300-1349). **Du péché à l'amour divin ou l'amendement du pécheur.** Traduit par Léopold Denis, s. i. Éditions de la Vie Spirituelle, (16×10 cm), 134 p. Prix : 3 frs; maj. temp. 30 %.

Ce petit livre nous fera apprécier le caractère profondément réaliste de la mystique anglaise. Le « *De Emendatione peccatoris* » — dont le P. L. Denis nous offre une traduction claire, concise, exacte et profondément soucieuse des exigences du vocabulaire moderne — nous décrit la route qui ramène du péché à l'amour divin. Les utiles enseignements que nous donne Richard Rolle ne seront donc pas perdus, grâce à l'heureuse initiative de son traducteur.

Soulignons l'importante introduction composée par le P. L. Denis. L'esprit critique et judicieux de l'auteur, sa solide érudition historique se sont donné libre carrière pour faire revivre l'homme et son milieu, pour situer dans le cadre de la tradition mystique son œuvre et sa doctrine.

Peu de préfaces diminuent autant la difficulté d'un texte inaccessible au grand nombre s'il n'est traduit et commenté comme celui que nous présente le Père Denis. J.-M. de Buck, s. i.

Saint Anselme. **Lettres spirituelles choisies de...** Trad. par les Moniales de Ste-Croix de Poitiers. Abbaye de Maredsous, 1926, (11×17 cm.), xlviii-307 p. Prix : 13,50 frs.

Les cent quarante-deux lettres de saint Anselme traduites dans ce livre sont surtout des « lettres spirituelles ». La plupart de ceux qui le liront y chercheront en effet les conseils, les directions d'un grand docteur. Mais on y trouve aussi, avec le portrait moral du Saint qui tient la plume, la peinture des mœurs de l'époque. Celle-ci n'est pas toujours flatteuse. Quant à la personne de l'illustre abbé et archevêque, elle apparaît

surtout suave, attachante. Comme François de Sales, il demande l'affection ; certaines de ses lettres même ne demandent que cela. Une longue introduction, composée par les Moniales de Sainte-Croix de Poitiers, aide à comprendre cette correspondance dont bien des passages pourraient faire difficulté à un lecteur d'aujourd'hui. É. DE MOREAU, S. I.

R. P. LYONNARD, S. I. **L'Apostolat de la Souffrance.** Édition revue et annotée par le P. Plus. Paris-Lille-Tournai, Casterman, (12 × 19 cm.), 280 p.

Réédition opportune d'un ouvrage classique sur la matière de la souffrance. Qu'elle soit opportune, des institutions récentes telles que l'U. C. M. (union catholique des malades) suffiraient à le prouver. Le P. Plus éclaire le texte du P. Lyonnard de notes discrètes et clairsemées. En voici une des plus significatives : le P. Lyonnard avait fondé la « Société des *victimes* volontaires du Sacrifice ». Dans ce titre, son nouvel éditeur biffe le mot *victimes*. Une note explique que le titre ainsi simplifié est « plus viril, *le mot victime pour le grand nombre disant trop passivité et il faut craindre l'abus de tout vocabulaire propre à griser* ». — D'accord. On saura surtout gré au P. Plus de la notice biographique si attachante où il nous retrace la physionomie douloureusement complexe du saint P. Lyonnard. François JANSEN, S. I.

C. BOUVIER, abbé. **L'éducation sacerdotale, études, élévations et lettres.** Préface par M. l'abbé Félix Klein. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1926, (12 × 19 cm.), XII-366 p. Prix : 18 frs.

H. BOUVIER et Hipp. HEMMER. **L'Abbé Claude Bouvier (1866-1914),** Professeur à l'École Saint-Maurice, de Vienne. Préface par Mgr Pierre Batiffol. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1926, (12 × 19 cm.), XXIV-292 p., 1 grav. hors-texte. Prix : 15 fr.

Ces deux volumes nous mettent en contact très intime, le premier surtout, avec une âme sacerdotale d'une rare élévation et d'une délicatesse exquise. L'abbé Claude Bouvier était un écrivain de race, on s'en apercevra vite en lisant des morceaux, tels que son *Novembre Sulpicien*, *Péchés de Mères* ou *Les raisons de mon mari;* un cœur chaud qui, là où il passa, à Saint-Sulpice, à l'École Saint-Maurice de Vienne, fit éclore des amitiés aussi fidèles que distinguées ; il suffit de nommer M. l'abbé Hemmer, Mgr Batiffol, Mgr Dadolle, Mgr Audollent; mieux que tout cela, c'était un prêtre doué d'un sentiment exceptionnellement élevé de l'état et du devoir sacerdotal. Ses talents lui eussent donné droit à une chaire d'université ; sa brochure : *La question Michel Servet* (Bloud, 1908) le prouve suffisamment. Les circonstances, une santé délicate, une nature un peu hésitante, ou mieux la Providence le confinèrent toute sa vie dans une classe de collège de

province. C'est là, en qualité de professeur de littérature et d'histoire, de confesseur, de directeur de congrégation, de prédicateur d'occasion qu'il fit un bien réel et profond dont l'influence dure et dont le volume de MM. Henri Bouvier et Hippolyte Hemmer nous apporte le témoignage parfois touchant. Ces deux livres sont bienfaisants à un rare degré. Je les voudrais, pour ma part, entre les mains de tous nos séminaristes, de tous les aspirants au sacerdoce. Ils y apprendraient à se dévouer dans un poste obscur, à faire le bien sans bruit — le vrai bien n'en fait guère —, ils y apprendraient même à écrire et à exprimer heureusement les nuances les plus délicates de leur piété. A tous les prêtres, du reste, le petit « Sermon sur l'Ambition » ferait un bien sérieux. A son curé lui disant : « Avec toutes vos façons, vous n'arriverez à rien, mon garçon, pas même à une place de doyen », Claude répondit simplement : « Quand on est prêtre, on est arrivé ». J'ajoute : quand on l'est, comme lui l'était, on est arrivé près de la sainteté.

L'abbé Claude Bouvier était le frère aîné du P. Frédéric Bouvier, s. i., tué à Vermandovillers le 17 septembre 1916, un des promoteurs de la Semaine Ethnologique de Louvain. A ses deux frères, l'abbé Henri Bouvier, en écrivant leur biographie, a élevé le plus touchant des monuments commémoratifs : *Fraternae pietatis monumentum.*

François Jansen, s. i.

Elie Maire, aumônier au Collège Saint-Stanislas. **Une amante de Jésus-Christ : Marie-Eustelle Harpain (1814-1842).** P. Lethielleux, Paris, 10, rue Cassette, xix-375 p.

M. Elie Maire en nous livrant aujourd'hui la vie de Marie-Eustelle Harpain, enrichit nos connaissances hagiographiques d'une nouvelle physionomie particulièrement attachante. Son ouvrage d'une tenue très soignée réalise toutes les qualités que nous attendions d'un historien loyal et d'un peintre respectueux de son modèle. Dans son milieu restreint de Saintes et de la Rochelle, la petite lingère de la Charente nous est apparue dans sa simplicité de fille du peuple aux ambitions modestes. Petit à petit nous avons vu croître en elle ce qui deviendra le pôle d'attraction de toute sa vie : l'amour du Saint-Sacrement. Amour tendre et fort que les calomnies et les persécutions de son entourage ne parviendront pas à ralentir. Et cependant rien dans ces pages qui sente le panégyrique de commande, le style vaporeux et irréel si fréquent en ce genre de littérature. Marie-Eustelle, dans sa marche ascendante vers la perfection, reste bien une fille d'Ève avec ses faiblesses et ses chutes. Dans l'atelier où, après sa première Communion, elle est allée gagner sa vie, elle n'échappe point à l'engouement des plaisirs et, pareille à ses compagnes, elle se préoccupe de colifichets et de nouvelles mondaines. Cependant Jésus lentement va s'emparer de toutes ses énergies. Coupant les fils qui la retiennent encore aux créatures, il la gardera, émue et fascinée, devant ses autels. Comme la lampe du

sanctuaire, elle réservera désormais son éclat et sa chaleur pour l'hôte captif du tabernacle.

Quoi d'étonnant après cela, que tant d'instituts religieux voués au culte du Saint-Sacrement réclament le patronage de Marie-Eustelle? N'est-ce point autour de Jésus-Hostie qu'ont gravité, dans une radieuse unité, tous ses désirs de perfection? Souhaitons donc de voir se multiplier, de jour en jour, le nombre de ses protégés : le livre de M. Elie Maire contribuera largement à cet excellent apostolat. J. WILMART, S. I.

P. FEIGÉ. **Réjouissez-vous dans le Seigneur.** Paris, Téqui, 1926, (9×14 cm.), XXIV-387 p. Prix : 6 frs.

L'auteur veut remédier à la tristesse contemporaine. A cette fin il signale les ressources de joie surnaturelle que nous offre la religion. Sans suivre un ordre bien rigoureux, dans un style simple et clair, il expose les motifs que nous avons de nous réjouir; des extraits de la Vie des Saints, des Écritures, des Actes des Souverains Pontifes servent à appuyer sa démonstration. Le lecteur saura gré à l'auteur d'avoir voulu « projeter quelques rayons de soleil sur tant d'existences enveloppées de nuages, plongées dans la tristesse ». L. F.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

W. MEYER, O. F. M. *Le Chemin de la Croix du Prêtre.* Trad. L. Honoré, S. I. Tournai, Casterman, 1926, (9×13 cm.), 32 p.

Ce chemin de croix est d'une grande onction dans l'expression des sentiments pieux, il est, on ne peut mieux, adapté à la condition spéciale du prêtre, il a tout ce qu'il faut pour sanctifier l'âme qui le pratiquera avec la fidélité du cœur. F. J.

POTVAIN A., S. I. *Le Sacré-Cœur de Jésus et les Exercices Spirituels de Saint Ignace.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1926, (12×19 cm.), 211 p. Prix : 5,50 frs.

Reprenant, dans l'ordre indiqué par saint Ignace, les méditations et les contemplations des Exercices Spirituels, le P. Potvain met très bien en relief le rôle prépondérant qu'il faut attribuer à l'amour du Christ dans l'œuvre de l'amendement de la vie et de la sanctification. Ce livre constitue un excellent canevas pour retraites; il ne faut pas se contenter de le lire, il faut le méditer. J. L. D., S. I.

MARCHAL V., C. SS. R. *Cœur à cœur avec le Bon Dieu.* Paris. Téqui, 1926. (19 × 12 cm.), VII, 175 pp. Prix : 5 frs.

Très bon manuel de vie intérieure à la fois théorique et pratique; petit livre destiné à faire du bien aux chrétiens généreux qui par leurs efforts et leurs prières tâchent de mériter le « Cœur à cœur avec le Bon Dieu ». J. L. D., S. I.

V. FACCHINETTI, O. F. M. *L'histoire du Poverello d'Assise racontée à la jeunesse.* Trad. Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, (16×25 cm.), 146 p., 28 grav. Prix : 16,50 frs franco.

Ce livre convient admirablement à la jeunesse, à laquelle son auteur le destine. Ai-je besoin de dire que le Poverello est de nature à séduire des enthousiasmes de quinze ans? Le choix fait parmi les épisodes, le style facile et familier, les nombreuses photogravures hors-texte rendent la lecture de ce livre vraiment captivante, même pour les grandes personnes, et même pour celles qui n'en sont pas à leur première connaissance avec saint François. É. DE M.

P. GÉRALD. *Saints de France*. Paris, Beauchesne, 1925, (19×12 cm.), VIII-382 p. Prix : 12 frs.

Le plan de cet ouvrage est très simple : « Prendre un saint dans chaque siècle ». On nous retrace leur vie, et, quand l'histoire en dit trop peu, on nous montre, à partir des détails connus, l'action bienfaisante de l'Église à travers les âges. Ainsi voyons-nous avec intérêt se dérouler, en une galerie de dix-neuf portraits, ce que l'auteur appelle : « L'Histoire de France du paysan. » Ce livre s'adresse donc plus spécialement aux simples : c'est pour eux — sans exclure les autres — que nous le recommandons vivement.

MILLOT (J.). *Plans et sermons de retraite*. Paris. Téqui, 1927. (12 × 19 cm.), 269. Prix : 10 fr.

Ce recueil groupe tous les plans de Retraite publiés antérieurement par M. le chanoine Millot. But de l'auteur : faciliter la tâche « des prêtres ayant déjà l'habitude de la parole et possédant un fonds d'idées sur les objets traités ». L'ouvrage convient aux prédicateurs qui, soucieux de rester personnels, travaillent par eux-mêmes. La plupart de ces plans sont bons, quelques-uns excellents, tous peuvent être utilement mis en œuvre pour la création d'une solide retraite. P. S., S. I.

KOENIG (J. ABBÉ). *Nouveau mois du Sacré-Cœur d'après l'Évangile*. 2e éd., Paris. Téqui, 1926 (9 × 14 cm.). Prix : 6 frs.

Ces pieuses méditations commentent l'Évangile de l'amour. Dans les mystères principaux de sa vie, depuis Bethléem, jusqu'au Calvaire, Jésus nous apparaît, nous découvrant son Cœur qui n'est que charité. Signalons spécialement les entretiens qui ont trait aux derniers jours et à la mort du Divin Maître. Les textes de la Sainte Écriture abondent, insistant sur le don total que le Divin Roi veut faire de lui-même à l'homme. Les conclusions auxquelles conduisent ces entretiens quotidiens ont un caractère concret, pratique et bien déterminé. H. M.

R. P. SANSON, prêtre de l'Oratoire. *Conférences de Notre-Dame de Paris*. Carême 1927. Le Christianisme, Métaphysique de la Charité. Chaque conférence, 1 fr. 25. Ces conférences sont publiées chaque semaine par les Éditions Spes, Paris, 17, rue Soufflot.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres

(S. Th. P. I^{a}, q. II, art. 3).

La Question.

Il serait superflu de relire les articles célèbres de M. E. Le Roy dans la Revue de Métaphysique et de Morale, pour se rendre compte que les modernes se méprennent aisément sur la valeur des preuves thomistes de l'existence de Dieu. Cette incompréhension est trop manifeste. Qu'on essaye la vertu du texte même de la Somme théologique, dépouillé de ses amples commentaires, sur un esprit cultivé, chercheur, initié à la philosophie, mais étranger à nos idées, l'insuccès ne fait pas de doute. A cela, rien d'étonnant. La figure de la vérité ne se montre pas à découvert; ses traits se dessinent et se devinent sous les plis lourds du voile que disposent sur elle, en la présentant, des philosophes mortels, dont les œuvres ne sont jamais tout entières immortelles. Le voile s'adapte bien d'abord; avec le temps il glisse, se met à flotter, cesse d'épouser les contours immuables de l'éternelle vérité. Il y faut des ajustements nouveaux. On le sait; et les thomistes, même les plus soumis, donnent, sur les preuves de Dieu, des explications qui se résument en formules assez différentes parfois de celles du saint Docteur. On doit comprendre assez saint Thomas pour oser le faire comprendre, l'aimer assez pour savoir le faire aimer.

Ce travail de présentation et d'adaptation peut s'entendre de manières très diverses.

Il est de pratique courante d'interpréter les textes du Maître à l'aide d'un « sens thomiste » aiguisé par l'étude

austère, prolongée, assidue, approfondie de ses ouvrages, sans se préoccuper outre mesure des exigences souvent tatillonnes de l'herméneutique, mais avec le souci dominant de dégager une synthèse aux lignes bien apparentes.

Par contre, au risque de s'hypnotiser sur le détail et d'oublier que les parties ne se comprennent, ne sont même parties, que par le tout, mais avec l'espoir de respirer plus librement dans l'étau des interprétations systématiques, il en est, de plus en plus nombreux, qui prétendent appliquer aux moindres phrases de saint Thomas les règles les plus minutieuses des recherches philologiques.

Et l'on peut aussi, tout en faisant bon marché d'expressions scolastiques vieillies, maintenir un objectivisme robuste hérité d'une tradition vénérable, sans garder aucun ménagement avec les philosophes postkantiens qui s'obstinent à ne rien voir que dans la perspective transcendantale ; — ou bien s'initier tout de même à leur langage raffiné, aux nuances fuyantes, et, sans sacrifier la plus petite parcelle de la vérité thomiste, s'incliner avec quelque sympathie vers des intelligences dont la subtilité n'est pas nécessairement de la mauvaise foi ni le criticisme de la perversité.

Divergences de points de vue qui suscitent de plus en plus des débats pleins de promesses.

Mais quelles que soient les préférences de méthode, il faut reconnaître qu'il y a pour nous, à présent, dans les pages philosophiques de saint Thomas, et notamment dans celles qui traitent de l'existence de Dieu, des difficultés qui tiennent en suspens, non seulement la plume et la parole, mais la pensée.

Il en est une, signalée anciennement déjà, mais qui, avec le temps, s'aggrave. (1)

(1) Nous ne nions pas qu'il y en ait d'autres, et qu'actuellement l'observation réaliste servant de point de départ à chacune des preuves ne provoque des objections méfiantes.

On sait par quelles formules se terminent les preuves thomistes : « ... Donc, il est nécessaire de parvenir à un moteur premier qui ne soit lui-même mû par aucun autre... ; et un tel être, tout le monde le reconnaît pour Dieu » ; ou bien : « il faut donc nécessairement supposer quelque cause efficiente première que tous appellent Dieu », etc.

A lire ces mots, nos contemporains sursautent ou se rebutent ; car ce que leur curiosité philosophique guettait avant tout, c'est l'achèvement de la déduction, c'est le dernier trajet de la pensée qui, posée d'abord sur le champ de l'expérience, puis le survolant d'un mouvement aisé, soudain se redresse et d'un trait vertigineux atteint l'Infini. C'est ce passage suprême, tout transcendant, le plus difficile à observer de près, dont ils voudraient constater la rigoureuse logique. Il leur semble que, sans cela, rien n'est acquis, et que les notions de premier moteur, de première cause, de nécessaire, de principe ordonnateur ne sont rien de plus que des promesses qui ne sont pas encore tenues. Ce qu'ils cherchent, ce n'est pas ce que, plus ou moins généralement, on nomme Dieu, mais ce qu'il est formellement évident qu'on ne peut appeler que Dieu, c'est-à-dire le Parfait, ou du moins l'Être transcendant unique ; or, l'unicité du principe dernier ne s'impose à nous en pleine lumière que dans l'infinité, dans la perfection sans bornes.

Bien entendu, à ces réclamations de gens plus douteurs et plus pressés qu'on ne l'était quand, il y a des siècles, avec des mains lentes et pieuses on ouvrait la Somme théologique, il n'est pas impossible de faire droit ; on peut leur répondre. Mais enfin, avec le temps, l'intérêt spéculatif s'est déplacé, son point d'application n'est plus le même.

Il est deux réponses, données d'ordinaire avec la brièveté sèche d'une riposte.

La première nous déconcerte. Aucune des preuves de saint Thomas ne serait à considérer sans les autres. C'est en con-

vergeant que les cinq voies nous conduiraient là où ne peut se trouver que Dieu.

Mais est-il manifeste que l'addition des attributs : *movens immobile*, *ens necessarium*, *causa prima*, *causa ordinis* se mette en équation immédiate avec l'*ens infinitum?* On n'essaierait, croyons-nous, de le prouver qu'à l'aide d'arguments qui vaudraient pour chacun de ces attributs pris à part, ou pour l'un d'entre eux, et seraient donc strictement indépendants de leur concordance et d'une réduction à l'unité que l'auteur de la Somme, au scandale de plusieurs, omet d'esquisser.

L'on dira plus souvent que la preuve de Dieu n'est complète qu'au terme de toute la Théodicée.

En un sens, rien de plus exact. La question *An est* (q. II) ne se conçoit pas sans la question *Quid est* (q. III-XI). Cela est absolument vrai, mais un peu embarrassant pour l'usage actuel que l'on aimerait à faire des pages les plus fameuses de la Somme. Qui ne s'en rend compte? Et qui donc, voulant aujourd'hui, sans préoccupation d'historien, exposer la démonstration de Dieu, reproduirait le long et très difficile itinéraire fixé par le génie de saint Thomas? Qu'une pensée comme la sienne, planant volontiers aux grandes altitudes métaphysiques, enveloppe de courbes savantes la cime où elle se pose enfin, c'est chose magnifique, qu'on n'imitera guère. Mais il doit y avoir un trajet plus direct, puisque, on ne saurait le nier, l'âme va parfois si rapidement jusqu'à Dieu. Ne doit-on pas croire que l'intelligence discursive, relevant avec application les traces d'une démarche non moins sûre que spontanée, peut dessiner, de l'esprit humain à la réalité divine, une trajectoire aussi simple que le vol d'une flèche?

Cela, saint Thomas ne l'a-t-il pas compris?

Il l'a compris, sans doute; et c'est pourquoi la difficulté qui nous occupe n'est pas précisément telle que nous l'avons proposée.

Parmi les cinq preuves de saint Thomas, il en est une qui frappe d'abord par une allure très spéciale. Autrefois, comme de nos jours, on en a contesté la valeur apodictique (1), on l'a interprétée en des sens les plus divers; on semble souvent s'acharner à détruire son caractère propre, tout en la déclarant sublime.

Cette preuve, si elle vaut, et cela sans qu'il faille l'encadrer dans les autres et lui chercher ailleurs un couronnement, atteint comme d'un coup la plénitude de l'être, le Parfait. A plus d'un titre, elle donne le genre de satisfaction que réclament les intelligences contemporaines, du moins celles qui ont pu se défendre contre un agnosticisme maladif et un empirisme épais (2).

Cette preuve, avec respect, avec amour, nous la prenons à part, comme souverainement précieuse.

Venant après tant d'autres commentateurs et bénéficiant de leurs travaux, nous nous hasardons à croire qu'il est possible de mieux comprendre la démonstration par les degrés des êtres, et qu'il faut la mieux comprendre, si l'on veut convier au thomisme des esprits avides de vérité, mais fidèles à leur siècle et trop disposés à laisser tomber de leurs mains fébriles le seul livre sauveur, l'ample in-folio du placide Aquinate.

A notre avis, si la *quarta via* de la Somme fut l'objet d'interprétations fort diverses, c'est qu'elle s'appuie plus

(1) Cfr K. Staab. *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Litteratur von 1850-1900.* Paderborn, 1910, p. 77. — (2) On ne peut lire sans étonnement le premier chapitre du livre posthume de Jacques Lagneau « *Les preuves de l'existence de Dieu* », paru en 1925. A la conclusion près, quel admirable commentaire de la *quarta via* l'on ferait avec les seules phrases de cet auteur si actuel. Plusieurs pages de M. Ch. Dunan dans ses « *Essais de philosophie générale* » sont aussi, au même point de vue, fort significatives. (Théodicée, chapitre I). — Les thomistes eux-mêmes le reconnaissent, la démonstration par les degrés des êtres est en connexion beaucoup plus étroite que les autres avec les preuves dites morales, si appréciées maintenant. Et pourtant, elle est la plus métaphysique.

directement qu'on ne le croit sur une vérité tellement large et fondamentale qu'elle peut servir de base commune à vingt constructions. N'y a-t-il pas à toutes ces interprétations classiques un même supposé, presque toujours latent parce que primordial et qui, mis à découvert, mène plus vite au but, en laissant tomber tout un appareil plus ou moins variable et remplaçable, susceptible, hélas, de se démoder?

L'explication que nous proposons du fameux argument n'aura de neuf, nous l'espérons, que les développements par lesquels nous tâcherons de le préciser. Ne parût-elle pas purement traditionnelle, en tout cas elle est, au fond, conciliatrice.

Saint Thomas écrit au début de la Somme : « *Catholicae veritatis doctor, non solum provectos debet instituere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire;... propositum nostrae intentionis in hoc opere est ea quae ad christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium* ». Paroles encourageantes pour les *incipientes* et qui nous permettent de ne pas trop nous laisser émouvoir par les imposantes conclusions des *provecti*, qui, dans la question présente, se contredisent formellement les uns les autres avec une incontestable autorité. Nous entrerons à notre tour, d'un pas délibéré, dans cette *quarta via*, la plus séduisante, la plus droite, celle qui mène le plus haut.

La discussion sera brève. Elle peut l'être, si l'on veut éviter les redites en un sujet si rebattu. Les opinions variées ont déjà subi maintes fois le feu de la critique, et en négligeant des modalités sans nombre, plutôt accessoires, elles se réduisent à quelques types francs (1).

(1) Une étude sur les anciens commentateurs de la *quarta via* déborde le cadre que nous nous sommes fixé. Elle serait d'un vif intérêt et nous mettrait fort à l'aise.

Des Opinions.

Voici le passage de la Somme théologique. On remarquera qu'il se décompose tout naturellement en deux parties (I, II) : la première semblant former un tout avec prémisses et conclusion, la seconde contenant seule la mention de l'idée de cause.

I. « La quatrième voie procède des degrés qu'on remarque dans les choses. On trouve, en effet, dans les choses du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, et ainsi des perfections semblables. Or, le plus et le moins se disent des choses diverses selon qu'elles s'approchent diversement d'un maximum ; ainsi est plus chaud ce qui approche davantage du maximum de chaleur. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, souverainement bon, souverainement noble, et par conséquent aussi le maximum d'être, puisque ce qui a le plus de vérité a le plus d'être, comme il est dit au IIe livre de la Métaphysique. »

II. « D'autre part, ce qu'on dit souverainement tel, en un genre quelconque, est cause de tous les cas de ce genre, comme le feu, qui a le maximum de chaleur, est cause de toute chaleur, ainsi qu'il est dit au même livre. Il y a donc quelque chose qui est cause de tout l'être, de toute la bonté et de toute la perfection dans toute réalité : c'est ce que nous appelons Dieu » (1).

(1) « Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est : sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaph. (I, cap. 1). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis : sicut ignis qui est maxime calidus est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (*Ibid.*). Ergo est aliquid quod est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis in rebus omnibus : et hoc dicimus Deum » (Sum. th., Ia, q. II, art. 3).

Au XIIIe chapitre du 1er livre *Contra Gentes* se trouve une série de démonstrations de Dieu dans le même ordre que celles de la Somme théologique, à cela près que le raisonnement *ex possibili et necessario* manque. A l'endroit du *Contra Gentes* qui fait face à la *quarta via* de l'autre ouvrage, on lit : « On peut tirer encore une autre preuve (de l'existence de Dieu) des paroles d'Aristote, au IIe livre de la *Métaphysique*. Il y montre, en effet, que ce qui a le plus de vérité est aussi ce qui a le plus d'être. Et au IVe livre de la Métaphysique, il déduit l'existence d'un vrai suprême de ce que nous voyons que, de deux propositions fausses, l'une est plus fausse que l'autre : c'est donc que l'une est aussi plus vraie que l'autre. Or cela vient de ce que l'une est plus proche de ce qui est vrai absolument et au maximum. On peut aller plus loin et en conclure qu'il y a un Être suprême : c'est lui que nous appelons Dieu » (1).

Le parallélisme n'est pas niable et n'est pas contesté. C'est l'argument des degrés esquissé par saint Thomas neuf ou dix ans avant la composition du premier livre de la Somme théologique. On sait à quel point de pareilles constatations transportent de joie les philologues. Eh bien! chose inattendue, ici, il n'en est fait pour ainsi dire aucun usage : une référence, et l'on passe outre (2). Très ordinairement, on donne

(1) « Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis, in secundo libro *Metaphysicorum*. Ostendit enim ibi quod ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia. In quarto etiam *Metaphysicorum*, ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod vidimus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius, esse aliquid quod est maxime ens, et hoc dicimus Deum ». — (2) Nous parlons des modernes et nous exceptons E. Rolfes, E. Gilson et le P. Geny, qui nous semblent toutefois s'arrêter à mi-chemin dans la direction choisie. Le P. Garrigou-Lagrange, par exemple, écrit : « Dirons-nous que saint Thomas a voulu nous donner une preuve (la *quarta via*)? A lire le même argument (C. Gentes, II, ch. XIII à la fin) il serait permis de croire que non » (« Note

de la *quarta via* une interprétation plus ou moins plausible, mais tout à fait indépendante du passage correspondant de la Somme contre les Gentils, et cette interprétation, on l'appuie de considérations qui feraient conclure avec logique que le raisonnement de la Somme contre les Gentils est un paralogisme qu'il importe d'effacer sous le silence le plus déférent. Aussi, pour élémentaire qu'il soit et dénué d'ingéniosité, rien n'est moins banal que le principe d'explication que nous croyons devoir adopter : Le texte en question (*Sum. théol.*, I, q. II, art. 3) est à comprendre avant tout à l'aide de celui qui, dans le *Contra Gentes* lui fait pendant; et celui-ci, perfectible sans doute, nous maintiendrons, sauf raison grave, qu'il ne peut être indigne de son illustre auteur.

Ce point de vue, le seul qui paraisse d'une justesse indubitable, nous permet tout de suite de simplifier le problème.

On s'est demandé si la preuve par les degrés des êtres s'achève ou non, aux mots : « Il y a quelque chose qui est souverainement vrai... et par conséquent aussi le maximum d'être, puisque... etc. » et si les lignes que nous désignons par le chiffre II sont essentielles ou subsidiaires.

Il est certain, d'abord, que la première partie (I) du passage entier donne nettement l'impression de former un tout, qu'elle contraste en plusieurs points avec le développement suivant, et qu'elle se termine déjà par la conclusion cherchée.

sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres chez saint Thomas ». *Revue thomiste*, 1904, p. 363). Mais la tradition n'est pas défavorable à l'argument du *Contra Gentes;* et Sylvestre de Ferrare le juge, tel quel, parfaitement concluant : « Sanctus Thomas autem videns quoniam et esse maxime ens soli Deo convenit, eo probato, non procedit ulterius, cum illa sola conclusione constet probatum esse quod Deus sit » (In *1 S. Thomae de Aquino contra Gentes comment.* p. 13, col. 4). On n'entre pas en contact avec les vieux thomistes, sans admirer chez eux une compréhension, une largeur de vision philosophique que nous semblons craindre d'imiter.

Il est clair aussi que le rôle de la seconde partie, supposée accessoire, se comprend encore. On a dit, par exemple, qu'elle était utile pour mettre en garde contre une interprétation trop platonicienne d'une preuve dont le caractère platonicien est d'ailleurs évident ; ou bien qu'elle servait heureusement à identifier l'idée d'être parfait avec celle de cause première et universelle, idée plus vulgarisée et plus familière à beaucoup d'esprits. On pourrait ajouter qu'ainsi la quatrième preuve se trouve rattachée aux précédentes.

Tout cela est juste ; mais n'est-il pas plus décisif de remarquer que, dans le *Contra Gentes*, pas un seul mot ne correspond à la seconde partie du passage de la Somme théologique. Si cette seconde partie renferme la prémisse indispensable, l'argument du *Contra Gentes* ne vaut plus rien du tout. Ce n'est plus qu'une construction sans assises, que le respect, comme une cariatide aux yeux aveugles, ne suffit pas à faire tenir debout.

Du coup tombe le motif le plus fort mis en avant par les commentateurs pour qui la *quarta via*, contrairement à ce que nous pensons, repose sur la causalité efficiente. Ce sont des thomistes de renom, dont l'autorité est d'un poids que seule une ferme conviction peut, dans notre esprit, balancer avec avantage : Kleutgen, Hontheim, le P. Garrigou-Lagrange, S. E. le Cardinal Billot... Ils ont compris que des rapprochements s'imposent entre notre page de la Somme théologique et d'autres textes : *Contra Gent.* II, 15 ; *De Potentia*, III, 5, 2ª ratio ; avec ce dernier principalement : « *Secunda ratio est quia cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum; si enim unicuique eorum ex ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in*

alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, quod est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens; quod ex hoc probatur, quia est aliquod movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant » (1).

La référence, il faut en convenir, est opportune et commandée par des analogies frappantes. Mais, qu'on veuille bien s'en rendre compte exactement, il n'y a correspondance, à vrai dire, qu'avec la seconde partie (II) du passage de la Somme, avec le développement qui suit la démonstration déjà complète et que le contexte et le sujet traité ont permis d'abréger plus que dans le paragraphe du *De Potentia*.

De cette façon de voir, une confirmation à toute épreuve nous est fournie par les titres mêmes des articles contenant les textes dont on veut faire état : « *Utrum possit esse aliquid quod possit non esse a Deo creatum* » (*De Pot.* loc. cit.) — « *Quod Deus sit omnium causa essendi* » (*Contra Gent.* loc. cit.). On le voit, il n'est pas du tout question là d'une démonstration de Dieu, mais, Dieu étant démontré, d'établir qu'il est cause de tout; exactement, selon nous, comme dans le développement final (II) du passage de la Somme (2). Nous pouvons donc accueillir ces citations avec beaucoup moins d'embarras que de gratitude.

D'ailleurs, rien de laborieux comme de donner une preuve de Dieu par la causalité, qui, à la fois, soit solide et

(1) Voici le texte du *Contra Gent.* II, 15 : « Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maxime convenit illius generis praedicatio; unde etiam quod maxime calidum est videtur esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo libro (c. 13) ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus ens praedicatur ». — (2) Et à l'intérieur de l'un et l'autre article, la preuve

s'accroche, point par point, aux mots mêmes de la *quarta via* (1); par exemple, d'après le Père Garrigou-Lagrange, dont l'explication érudite et très spéculative a rallié pas mal de suffrages, la preuve des degrés s'appuie sur deux propositions : « 1. Si un même caractère se trouve en plusieurs êtres, il est impossible que chacun le possède par soi. 2. Si un caractère dont le concept n'implique pas d'imperfection se trouve dans un être à l'état imparfait, cet être ne le possède pas par soi. » Et ces deux propositions sont ensuite élucidées à l'aide de plusieurs autres : « La multitude ne rend pas compte de l'unité de similitude qui est en elle, mais suppose une unité supérieure. » « Tout composé demande une cause » (2).

Vérités, à coup sûr, mais non pas vérités éblouissantes et premières. Est-il croyable que le grand Docteur s'en soit inspiré sans les émettre, sans même les insinuer, et en se donnant l'apparence de dire sans détour des choses plus simples? Aurait-il, de propos délibéré, obscurci cet endroit de la Somme, pour réserver, bien plus tard, à un de ses fils les plus aimants et dont l'amour veille, la satisfaction d'éclairer de sa lanterne un passage ténébreux, au cours de la ronde de nuit qu'il fait, pour la sécurité de tous sur les limites du camp thomiste? Le P. Garrigou-Lagrange estime que la démonstration roule sur les idées de contingence et de composition. Mais saint Thomas se tait là-dessus. *Tacens loquitur?* Non. Écoutons, non pas ce qu'on lui fait dire, mais ce qu'il dit : il parle d'autre chose (3).

de l'existence de Dieu est même explicitement présupposée. — (1) Certains auteurs semblent même éviter tout essai de conciliation entre l'idée de cause et celle de degrés d'être qu'ils trouvent toutes deux dans la preuve. Cfr Fr. Ueberweg. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, p. 494. — (2) *Dieu, son existence et sa nature*. Beauchesne, 3e éd., p. 279 ss. — (3) Le P. Garrigou-Lagrange reconnaît, sans ambages, le caractère platonicien de la *quarta via*, et il la met en rapport avec le passage cité par Simplicius (*De Caelo*, abd. 67 B.), où Aristote définit le procédé du plato-

En fait, il y a excès de précautions contre les ultra-platoniciens, les augustiniens et les ontologistes, qui ont cru trouver ici une brèche pour envahir le thomisme. Mais ils ne sont pas ou ne sont plus si redoutables ; et ce n'est pas entre les lignes du texte, comme par des couloirs dérobés, qu'il faut leur échapper (1).

Des préoccupations de ce genre n'ont pas guidé d'autres commentateurs, que nous ne pouvons suivre cependant.

nisme : « Lorsqu'il existe du plus ou du moins, des degrés, le parfait aussi existe ; si donc il y a dans les êtres tel être meilleur que tel autre, il faut qu'il existe quelque chose de parfait, qui ne peut être que le divin ». On se rendra compte, au cours de cette étude, que nous pourrions tirer de ce texte le plus grand parti. Qu'on note, à tout le moins, que l'idée de cause n'y est pas indiquée. L'exemplarisme platonicien lui-même s'inspire d'un principe plus fondamental que celui de causalité même exemplaire.

(1) Ce qui précède nous dispense sans doute de discuter à part l'interprétation du P. Sertillanges. Dans le premier tome de son beau *Saint Thomas*, en des pages denses, gonflées de sève doctrinale, il opte pour la causalité formelle extrinsèque, mais en donnant à l'argument une signification qui ferait conclure tout aussi immédiatement et plus simplement à la causalité efficiente. Il s'appuie d'ailleurs sur les passages du *Contra Gent.* (II, 15) et du *De Potentia* (III, 5), dont nous avons montré qu'ils ne concernent pas le corps même de la preuve (I), mais uniquement le développement ajouté (II). Lui aussi, il introduit avec quelque violence dans les prémisses les concepts d'unité et de multiplicité. Vraiment, si l'on omet des phrases de raccordement peu nécessaires, l'explication fournie contraste franchement avec le texte à expliquer. Le savant auteur semble avoir dédaigné ici de se montrer philologue. Ses admirateurs ne sauraient lui en vouloir. Il nous donne, comme philosophe, plus et mieux qu'une exhibition exégétique. — Il conclut : « Cette preuve ultra-métaphysique n'a pas toujours été comprise par les lecteurs modernes de saint Thomas. La vérité, c'est qu'elle repose, ainsi que les autres, sur la causalité. Si elle n'est qu'ébauchée au point d'être obscure, presque équivoque, c'est pour la raison déjà dite, à savoir que la preuve de Dieu est l'œuvre de toute la Théodicée, qu'il ne s'agit ici de rien d'autre que de poser des jalons ». — Nous croyons, nous nous risquons à croire que, si le passage de la Somme parut « obscur, presque équivoque » au P. Sertillanges, ce fut après que, sous le regard encourageant et si serein de celui dont il médite les œuvres, il l'eut expliqué en métaphysicien qui peut se permettre d'être tout à fait personnel.

L'interprétation par la causalité exemplaire (ou mieux, formelle extrinsèque) est séduisante. Elle fut adoptée tout récemment par le regretté Père Geny (1).

Très soucieux de sauvegarder le caractère propre de la preuve, soigneux d'interroger les mots mêmes de saint Thomas, le P. Geny réussit, d'un geste menu mais sûr, à écarter des solutions inadmissibles. Après ce travail d'élimination, on ne se sent pas contraint de conclure comme lui.

Sa version revient à ceci : Toute perfection pure dans son concept, limitée dans sa réalité, suppose l'existence d'une cause formelle extrinsèque, d'un prototype qui est cette perfection même illimitée, subsistante. Or, qui dit être dit perfection pure dans son concept, et puisque l'on constate du plus et du moins dans l'être, cette perfection on la trouve limitée en réalité. Donc, il existe un prototype de tout ce qui est, la plénitude de l'être, l'être parfait.

Thomiste, non pas sourcilleux, mais simplement fidèle, le Père Geny voulut s'interdire toute liberté avec le texte de la Somme. Et n'était l'affreux accident qui mit fin à sa carrière, il eût répondu à quelques-unes des critiques que son étude très probe a suscitées. D'après le Père Descoqs (2), il aurait vu juste, mais en montrant du même coup, bon gré mal gré, que la preuve de saint Thomas est dépourvue de valeur stricte, la proposition qui sert de majeure manquant d'évidence. Sans partager cet avis, il nous semble plutôt que le P. Geny a frôlé la vérité, sans l'étreindre. Vraiment, s'il fallait admettre telle quelle son explication, le texte de la *quarta via* serait par trop avare des éclaircissements et justifications nécessaires. Du reste, à juger sans parti pris, il est manifeste qu'aucune sorte de causalité n'intervient au cœur même de la démons-

(1) *Revue de Philosophie,* Nov.-Déc. 1924, « A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu », p. 575 sq. Voyez aussi l'étude si claire de M. E. Gilson (*Le Thomisme,* ch. v). Elle est un peu écourtée dans sa partie positive. — (2) *Archives de Philosophie,* vol. III, cah. III, p. 104 sq.

tration. Le P. Geny eût été sensible probablement à cette objection : si l'argument n'est pas encore complet avant toute mention de l'idée de cause dans le texte et après ces mots : « *Est igitur... maxime ens : nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaph.* » ; ce n'est pas *quod autem* (« mais ce qui » ou « d'autre part ce qui »), mais *quod enim* qui devait introduire la phrase suivante ; ou bien si la seconde partie du texte après *quod autem* concerne la causalité efficiente (chose certaine), et ce qui précède, la causalité exemplaire, l'auteur aurait dû, si peu que ce soit, marquer la différence. Mais plutôt, ce n'est pas seulement toute mention de causalité qu'omettent les seules phrases caractéristiques ; à y regarder de près, c'est toute indication directe de dépendance réelle. L'idée qui se trouve mise à l'avant-plan, c'est celle de similitude plus ou moins étroite : « *Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod est maxime ens* ». Il semble bien qu'un principe moins différencié que ceux où peuvent figurer chacune des trois causes et, au point de vue transcendantal, antérieur, soit le ressort intime, l'anneau de soudure de toute la démonstration (1).

(1) On n'a jamais accordé une très grande importance à une considération spécieuse reprise de temps en temps : il faudrait admettre que la quatrième preuve thomiste s'appuie sur la causalité exemplaire, parce que les premières (ou l'une ou l'autre des premières) emploient la notion de causalité efficiente et la dernière la notion de causalité finale. L'histoire de ces preuves avant saint Thomas montre qu'elles se sont formées en dehors de cette vue systématique. Puis, si tel est le principe d'ordre, pourquoi se cache-t-il ? Dans la quatrième voie, l'exemplarité n'est certainement pas indiquée. L'on peut, l'on doit comprendre autrement l'ordonnance de l'article 3 ; la manière dont chaque argument est introduit nous y invite. Les faits mis à la base de chacune des démonstrations ne sont pas toujours également manifestes : les uns s'intuitionnent d'emblée, les autres requièrent quelque réflexion. C'est le plus ou moins de facilité de la constatation initiale qui détermine la gradation dans la série des preuves. La finalité du monde n'est saisie que par une synthèse mentale complexe, tandis que

Certains l'ont compris, et nous voici devant la tentative la plus originale. Pour le P. De Munnynck, la *quarta via* ne se distinguerait pas, au fond, de cet argument bien connu et fameux du P. Lepidi (1) : Ce qui provoque l'adhésion intellectuelle, c'est l'évidence. Or l'intelligence manifeste soit l'être réel, soit l'être de raison ; pas de milieu. L'être de raison n'existe pas, ne peut exister, n'est que dans l'appréhension de l'intelligence (par exemple une négation, un cercle carré). L'être réel est quelque chose, non pas en tant que saisi par l'intelligence, mais en tant qu'appartenant à l'ordre de l'existence, soit qu'il existe en acte, soit qu'il existe comme possible dans le pouvoir d'une cause. — Mais cet objet de pensée, l'Infini, c'est-à-dire la plénitude de l'être, représenté d'ailleurs dans notre intelligence par une similitude créée, n'est pas un être de raison, il est donc un être réel ; il est réel sans être simplement dans le pouvoir d'une cause existante, c'est clair. Il existe donc en acte. L'Infini existe.

La solidité du raisonnement fut contestée avec cette chaleur orageuse qui embrase de temps en temps les hauteurs métaphysiques. De la discussion l'argument sort précisé. Ne pourrait-on pas en exprimer l'essence sous cette forme ?

L'intelligence étant par nature ordonnée à la réalité (*obiectum intellectus est ens reale*), ce qu'elle saisit nécessairement comme réel ne peut être irréel, car elle n'est point sans valeur. Or elle conçoit nécessairement Dieu, l'Infini, comme réel. Même l'athée accorde cela : niant l'existence de Dieu, il nie l'existence de ce qu'on ne peut, à tort selon lui,

l'expérience la plus obvie est celle du mouvement. C'est pourquoi saint Thomas s'empresse de déclarer, au début d'un passage qui aujourd'hui nous embarrasse : « *Prima et manifestior via est quae sumitur ex parte motus* ».

(1) De Munnynck (M. P.). *Praelectiones de Dei Existentia*. Lovanii, A. Uystpruyst-Dieudonné, 1904, p. 46 sq.

concevoir que comme réel, car il s'agit bien de la plénitude de l'être. Or ce qui est réel a au moins quelque rapport extramental à l'existence. Mais si Dieu n'existe pas, Dieu est impossible et n'a aucun rapport extramental à l'existence. Donc, Dieu, conçu nécessairement comme réel, existe.

L'on objecte naturellement la distinction, qui semble omise, entre possibilité intrinsèque et possibilité extrinsèque.

Ne peut-on pas répondre simplement que cette distinction serait ici sans portée? Ce qui n'aurait, supposition absurde, qu'une possibilité intrinsèque, faite d'un simple accord de notes, ne pourrait être dit réel, n'ayant aucun contact extramental avec le champ de l'existence. En tout cas, l'être dont l'essence est l'existence en acte perdrait tout simplement son essence, même dans ma pensée, si je voulais *vraiment* le concevoir avec abstraction de l'existence en acte. Par conséquent, l'Infini ne peut être conçu avec cette pseudo-réalité que serait la seule possibilité intrinsèque. Ce n'est pas ainsi que, nécessairement, je le conçois réel.

Cependant, pour un motif tout autre, l'argument nous laisse perplexe.

L'intelligence est pour la vérité, mais elle n'atteint la vérité formellement que dans son acte achevé, le jugement; elle ne s'engage à fond que dans le jugement, car c'est alors seulement qu'en rigueur de terme, elle objective, elle réalise. C'est dans l'affirmation qu'elle se compromet et se pose à elle-même la question de confiance. Si l'intelligence, tout aussi spontanément, immédiatement et nécessairement qu'elle conçoit l'Infini comme réel, l'affirmait réel, nier la réalité de l'Infini serait dénier toute valeur à la pensée.

Évidemment, l'idée, ayant pour raison d'être le jugement, doit pouvoir servir à atteindre le réel, sinon l'intelligence, n'en ayant que faire, la laisserait tomber en marge de la conscience. Mais les concepts objectifs ne sont pas les seuls qui puissent aider la pensée dans sa visée de la réalité. De

même que l'artiste porte des jugements esthétiques, qui ne sont pas à dédaigner, en fonction de types idéalisés le plus souvent fictifs, de même que le mathématicien, employant les idées factices de points sans dimensions et de lignes sans bouts ni épaisseur, fait néanmoins œuvre de science, pourquoi le métaphysicien, outre les idées purement logiques aussi de négations, de privations, de rapports sans fondement réel, ne pourrait-il pas tirer parti de certaines idées-limites, simples repères pour la raison en peine de se surpasser? L'impossibilité n'est pas tout de suite manifeste.

Le caractère ambigu de cette preuve n'est pas pour nous la faire identifier avec la *quarta via*. Mais elle s'en différencie pour des motifs décisifs. Le P. Lepidi se sert d'un point de départ purement et simplement interne ; saint Thomas procède autrement : *invenitur autem in rebus...* La notion de degré est propre à la quatrième voie, et le P. Lepidi s'en passe à merveille. Enfin, ce savant auteur donne lui-même son raisonnement comme une légère mise au point de la preuve ontologique (1). Il ne convient pas de coudre une large pièce anselmienne à l'habit blanc de saint Dominique.

Mais ce qui est certain, c'est que l'idée de rapport de l'objet à l'intelligence, l'idée de vérité, est capitale dans la quatrième voie thomiste. Et ce que le P. Lepidi, et après lui, semble-t-il, le P. De Munnynck ont discerné admirablement, c'est que, pour prendre de franc jet le dernier essor qui mène à Dieu, la pensée doit s'appuyer fièrement et de tout son poids sur le plus sublime des faits qu'elle puisse saisir et qu'elle peut toujours saisir, qui lui est toujours intérieur puisqu'elle ne se distingue pas de lui. Elle est pour elle-même un donné, le donné suprême, et il lui est loisible de se rendre plus perméable à elle-même avec son dyna-

(1) Car c'est bien le même argument que le P. Lepidi propose dans son article : « La preuve ontologique de l'existence de Dieu et saint Anselme » (*Rev. de Philosophie,* Déc. 1909, p. 455 sq.).

misme, son orientation, sa finalité chercheuse. C'est en se reployant sur soi qu'elle trouve la force de bondir à l'Infini. C'est parce que l'âme humaine, incolore reflet de l'essence divine, est, dans une pauvre petite mesure, pensée qui se pense elle-même, νοήσεως νόησις, qu'elle peut luire assez pour projeter, à travers toute la grande nuit où flottent les choses, une pâle lueur jusqu'à Dieu, et se fournir à elle-même la certitude explicite de la réalité primordiale du Parfait.

Voilà des interprétations de type tranché. D'autres, sauf modalités accessoires, se ramènent à celles-là, ou sont déjà périmées, — à moins qu'elles ne se rapprochent davantage de l'explication que nous allons exposer et défendre et dont nous tâcherons de faire saillir les caractéristiques (1).

(*A suivre*) Ch. LEMAITRE, S. I.
Professeur de philosophie, Namur.

La résurrection des corps devant la raison

(Suite.)

§ 3. Les Pères de l'Église.

Saint Grégoire pape, dans un de ses sermons, s'exprime ainsi : « *Sunt vero nonnulli qui, considerantes quod spiritus a carne solvitur, quod caro in putredinem vertitur, quod putredo in pulverem redigitur, quod pulvis ita in elementa solvitur, ut ne quaquam ab humanis oculis videatur,*

(1) Nous discuterons plus loin, trop brièvement, une explication typique et digne d'attention du P. Descoqs. Certains ont voulu assimiler la *quarta via*, par un de ses aspects du moins, à la preuve de Dieu par les vérités éternelles. Mais l'expression de cette preuve dans la Somme serait

resurrectionem fieri posse desperant; et dum arida ossa inspiciunt, haec vestiri carnibus rursumque ad vitam viridescere posse diffidunt. Qui si resurrectionis fidem ex oboedientia non tenent, certe hanc tenere ex ratione debuerant. Quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram in elementis suis mundus imitatur? (Ici saint Grégoire cite des exemples : la lumière du jour s'en va et revient; la semence meurt et revit, etc...) *Quia ergo rationales sumus conditi, spem resurrectionis nostrae ex ipsa debemus rerum specie et contemplatione colligere. Sed quia in nobis sensus torpuit rationis, accessit in exemplum gratia Redemptoris* (1) ». Ces pensées semblent peu susceptibles d'être expliquées dans divers sens (2). Pour le saint Docteur, la résurrection s'imposerait à la raison. Elle se lit d'ailleurs dans la nature. Saint Grégoire n'a évidemment pas comme but premier de démontrer rationnellement la résurrection des corps. Ce n'est qu'incidemment qu'il presse l'incrédule par une preuve apologétique, lui montrant l'inanité de ses objections malgré son scepticisme religieux. Il prend soin d'ailleurs de noter que notre raison engourdie ne voit pas toujours avec évidence cette conséquence logique, et c'est pourquoi il fait un appel à la grâce du Rédempteur.

D'autres Pères, de loin les plus nombreux, renversent les rôles. Ainsi, contrairement à saint Grégoire pour qui la nature, en imitant notre résurrection, prépare celui qui ne veut pas obéir à la foi « *qui fidem ex oboedientia non tenet* », saint Hippolyte trouve dans cette même nature une

d'une obscurité lamentable, alors qu'il en existait déjà des énoncés meilleurs que saint Thomas devait connaître. L'auteur pouvait-il se dispenser de définir comment les vérités sont *réellement* éternelles? Peut-être. Mais leur réduction à un principe, à un fondement unique, voilà qui était indispensable. — Évidemment on peut tout tirer de saint Thomas : c'est affaire de volonté.

(1) S. Gregorius, *Moralium*, l. xiv, c. lv. *P. L.* 75, col. 464. — (2) Cfr S. Thomas, *Suppl.*, q. 75, art. 3, ad. 2.

confirmation de sa foi, « *adeo ut non vane credamus resurrectionem corporum* » (1).

Il est à remarquer que les Pères ne répondent pas toujours par des arguments philosophiques aux objections tirées de la raison. Par exemple, saint Nil répond à un correspondant qui en appelait contre la foi à un fait naturel : « *Scripsisti : granum frumenti molam, et in farinam redigam. Id licet millies in terram seminaverim, non amplius reviviscit, imo nec resurget* ». De même pour le corps réduit en cendres... (2). Le saint répond ensuite par une preuve prise dans la révélation.

D'autre part, ce n'est pas toujours ni uniquement une simple confirmation de notre foi que le spectacle de la nature nous donne; la contemplation de la nature peut suffire à persuader un infidèle. Après une longue énumération, saint Épiphane conclut son exposé : *Possum alia et quidem infinita percensere, quorum exemplis persuadere infidelibus ita possim* » (3). Saint Jean Chrysostome, dans son homélie « *De resurrectione mortuorum* », avait peut-être la même conviction, à moins que ce ne soit par manière de prédicateur, lorsqu'il dit, après avoir produit l'exemple de la semence : « *Sic cogita et de corpore tuo : cum vides corruptionem, tunc potissimum de resurrectione philosophare* » (4). Dans ce même sens semble parler aussi sainte Macrine : « *An nec agricultura quidem te docet, inquit, quod stultus et ineptus sit is qui ex modo ac mensura suarum virium divinae potentiae aestimat excellentiam?... Quemadmodum igitur corpus spicae ex semine provenit, neque ab eo diversum est, eodem modo mysterium quoque resurrectionis iam tibi per ea quae mirabiliter fiunt in*

(1) S. Hippolytus, *L. adv. Graecos. P. G.* 10, col. 799. — (2) S. Nilus, *Epist.*, I, 111. *P. G.* 79, col. 130. — (3) S. Epiphanius, *Ancoratus, P. G.* 43, col. 89. — (4) S. Ioan. Chrysost. *Hom. de Resurr. Mort. P. G.* 50, col. 429.

seminibus praesignificatur » (1). Mais la sainte mêle trop les arguments de raison et de révélation, pour qu'on puisse dire avec certitude ce qu'elle vise. Plus claire nous paraît la pensée de saint Cyrille de Jérusalem : « Ἵνα ἐκ τῶν φαινομένων πιστευθῇ τὸ προσδοκώμενον » dit-il (2). Et il ajoute : « *qui enim partem attribuit, poterit et totum praestare; quique vermem lumine splendere fecit, multo magis iustum hominem splendere efficiet* » (3). La nature nous est donc un moyen de confirmer notre foi. Zénon de Vérone va jusqu'à s'écrier : « *Erubesce, christiana conscientia : vel tot ac tantis ex rebus, quemadmodum rursum eadem, quae es, sis melior futura, cognosce!...* » (4).

On aura saisi, dans les textes allégués, une nuance propre au christianisme : celle d'une augmentation, d'une amélioration, constatée aussi dans la nature, où, par exemple, le grain meurt pour renaître avec une vigueur nouvelle, une vie plus abondante. Il reste que, pour ces Pères, la nature est un livre ouvert où nous lisons la vérité de notre résurrection future présignifiée. Dieu encore, qui donne le plus, peut donner le moins. Il nous a faits de rien. Il peut a fortiori nous ressusciter. Et cette simple possibilité devient pour nous une réalité certaine, si nous prenons la peine de feuilleter dans le livre de la nature.

Saint Isidore de Péluse met davantage encore cette vérité en relief : « *Quod autem futura sit, et quonam pacto futura sit, et eorum quae seminantur arcanum te docebit, et stirpium omnium motus, hieme morientium et vere ad vitam redeuntium* » (5). Tertullien témoigne dans le même sens : « *(Deus) ut eam ampliet, prius decoquit. Siquidem uberiora et cultiora restituit, quam exterminavit...; ope-*

(1) S. Greg. Nyss. *De anima et Resurr. P. G.* 46, col. 154. — (2) S. Cyr. Hierosol. *Catech.*, xviii, 18. *P. G.* 33, col. 1039. — (3) *Ibid.*, l. c. — (4) Zeno Veron. *Tractatus. P. L.* 11, col. 136. — (5) S. Isid. Pelus. *Epist.* li, Ep. 184. *P. G.* 78, col. 349.

ribus eam (resurrectionem) praescripsit Deus, antequam litteris..., quo facilius credas » (1). Enée de Gaza en fait un reproche aux contradicteurs : « *Sed horum* (il parle des changements observés dans le monde) *nihil Theophrastus admiratur : solumque corpus reviviscere et admirandum et non credendum opinatur* » (2). Ces Pères lisaient donc dans la nature : ils y trouvaient des indices suffisants pour rendre la résurrection croyable.

En fait, cet appel constant que font les Pères aux phénomènes naturels lorsqu'ils parlent de la résurrection, impressionne sans doute. Faut-il en conclure qu'ils aient admis, quelques-uns au moins, l'existence d'une preuve rationnelle de la résurrection? Saint Pierre Chrysologue, après avoir dépeint ces mutations naturelles, demande : « *Quare quod in omnibus semper fuit, semel facere non possit in nobis?...* » (3). On objectera justement que Notre-Seigneur ayant donné l'exemple de cet appel (notamment à la semence) (4), ainsi que saint Paul (5), l'argument ne prouverait rien au sens philosophique du mot. L'explication à y donner serait tout simplement la suivante : si Dieu peut opérer ce même phénomène dans la semence, il le peut aussi dans l'homme : voilà établie une simple possibilité. La mineure à poser ensuite : or il le fera... celle-là ne se prouverait que par la foi. Si quelques Pères poussent au-delà de cette pure possibilité, puissance tout obédientielle dans la créature, ils se trompent peut-être. Car, en fin de compte, ce qui se passe dans un cas ne se passe pas nécessairement dans tel autre. S'il y a une solution naturelle, elle est évidemment à chercher, nous le remarquions déjà, dans l'essence de notre nature même.

L'homme ayant une tendance innée à attribuer aux objets

(1) Tertull. *De Res. carnis*, c. xiii. *P. L.* 2, col. 811. — (2) Aeneas Gaz. *Theophrastus. P. G.* 85, col. 657. — (3) S. Petrus Chrys. *Sermo* 103. *P. L.* 52, col. 488. — (4) *Io.* xii, 24-25. — (5) *I Cor.* xv, 35 sq.

extérieurs ses propres sentiments, cet appel aux événements de la nature ne ferait, par suite, que déplacer la question, la solution à y donner restant cependant la même : apologétique en dernière analyse. Tertullien se base sur le vrai principe, lorsqu'il dit : « *Considera temetipsum, o homo, et fidem rei invenies* ». Il fait, lui aussi, dans l'argumentation dont ce texte est tiré, un appel aux événements de la nature : « C'est pour vous aider à croire, que Dieu vous a tracé plusieurs images de la résurrection » écrit-il (1). L'argument rationnel patristique se réduit donc, semble-t-il, à une preuve apologétique de la résurrection.

Quelques Pères font allusion aussi à un phénomène mythologique naturel à leurs yeux. Plusieurs, en effet, ont cru vraie la légende du phénix renaissant de ses cendres. Et c'est là un argument au moins confirmatif de leur foi. Saint Clément Romain le décrit avec détail (2). Il semble qu'il n'y ait rien à conclure de là : le parallèle entre cette renaissance, toute naturelle qu'elle soit, et la résurrection, n'était pas nécessairement absolu.

D'ailleurs, pour parler philosophie et tout dire, les comparaisons clochent dans un élément essentiel. En effet, ce qui fait défaut dans la nature c'est la séparation momentanée d'une forme immortelle d'avec sa matière corruptible. Mais encore une fois l'interprétation des textes ne laisse pas de suggérer que certains Pères considèrent comme naturel le processus de la vie de l'homme, de sa mort et de sa revie, tout comme naturel est le processus de la vie du grain, de sa corruption et de sa revie. Ainsi Enée de Gaza affirme très clairement : « *Si factus est mundus,*

(1) *Apologeticus. P. L.* 1, col. 591-592. Cfr pour d'autres exemples S. Theophilus Antioch. *P. G.* 6, col. 360 et Minucius Felix, *Octavius* xxxiv. Waltzing, o. c., p. 38. Clemens Rom. *Ep. ad Cor*, c. xxiv. — (2) *O. c.*, c. xxxv. Cfr S. Amer. *De Trinitate*, c. xxxiv. *P. L.* 17, col. 342 et Tertull. *De Res. Carnis.* c. xiii. *P. L.* 1, col. 811.

quemadmodum etiam homo factus est, et initio quoad corpus, terrigena prodiit... annon naturae consentaneum est, eundem etiam e terra deinceps hominem nasci? » (1).

A côté des arguments que nous avons relevés, les Pères en produisent certains autres qui nous confirment dans cette manière de voir, quoique ces preuves ne montrent ni directement ni avec évidence la nécessité naturelle de la résurrection, surtout si on les médite isolément.

Le principal de ces arguments est tiré de la nécessité du jugement de l'homme tout entier. Tertullien, dans son livre *De resurrectione carnis* insiste à plusieurs reprises sur ce point. « *Quod enim congruet iudicari, hoc competet etiam ressuscitari* » ; puis après : « *haec erit tota causa, imo necessitas resurrectionis* ». Et encore : « *Vita est causa iudicii, per tot substantias dispungenda, per quot functa est* » (2). Tertullien exagère cette raison, qui, prise isolément, ne prouve pas assez. Il revient encore sur cette même idée au c. XVII, que l'on pourrait résumer de la façon suivante : « Cette résurrection est nécessaire pour que l'homme soit récompensé ou puni, non pas seulement de ses intentions et dispositions intérieures, mais de ses actes extérieurs et effectifs » (3). Déjà auparavant, il avait exposé cette preuve avec plus de détails et de clarté, la faisant reposer, il importe de le remarquer, sur l'union naturelle de l'âme avec le corps. Nous devons citer ce texte, parce qu'il a une certaine importance pour faire saisir le point de vue auquel l'auteur se place. « *Et sermo enim de organo carnis est : artes per carnem ; studia, ingenia, per carnem ; opera, negotia, officia, per carnem ; atque adeo totum vivere animae carnis est, ut non vivere animae nihil aliud sit quam de carne deserere ; sic etiam ipsum mori carnis est, cuius et vivere. Porro, si*

(1) THEOPHRASTUS. *P. G.* 85, col. 661. — (2) TERTULL. *De Res Carnis.* c. XIV. *P. L.* 2, col. 813. — (3) TIXERONT. *Hist. des dogmes.* I^3, p. 351.

universa per carnem subiacent animae, carni quoque subiaceant, per quod utaris, necesse est. Ita, caro, dum ministra et famula animae deputatur, consors et cohaeres invenitur. Si mortalium, cur non et aeternorum » (1). Nous laissons à Tertullien la responsabilité des raisons qu'il avance. Il nous importe simplement de constater qu'il s'est placé à un point de vue rationnel; en effet, la remarque suivante semble révélatrice : elle suit immédiatement le texte cité : « *Et haec quidem, velut de publica forma humanae conditionis in suffragium carni procuraverim : videamus nunc de propria christiani nominis forma, quanta huic substantiae, frivolae ac sordidae, apud Deum praerogativa sit* ».

Saint Jean Chrysostome trouve injuste que l'âme seule soit récompensée : « Οὐ γὰρ δίκαιον ἄλλο μὲν πάσχειν, ἄλλο δὲ ἀνίστασθαι » (2). Mais son point de vue n'est pas évident. Origène stigmatise la manière de voir opposée « *contra omnem rationem esse videtur* » et « *res (quae) sine dubio aut iniustitiae alicuius Deum, aut impossibilitatis accusat* » (3).

De même saint Isidore de Péluse : « *Hoc enim*, écrit-il, *iustum et aequum et consentaneum et convenientissimum est* » (4). Mais cette haute convenance n'est pourtant pas une nécessité absolue.

Saint Épiphane s'était exprimé avec plus de précision : « *Iustus ille iudex corpus excitat... atque hoc pacto iustum est Dei iudicium, cum ambae partes, sive pietati virtutique ac sanctis omnibus promissae gloriae communione iungantur* » (5). Saint Jean Damascène enfin, dans un développement plus long, dont nous ne donnerons que la conclusion,

(1) Tertull. o. c., col. 805-806. — (2) *Fragmenta in B. Iob*, c. xix, v. 26. *P. G.* 64, col. 621. — (3) *Fragmenta ex libro I De Resurr. P. G.* 11, col. 33. — (4) *Epist.*, l. iv. Ep. 201. *P. G.* 78, col. 1287. — (5) *Ancoratus. P. G.* 43, col. 93.

revient sur cette même pensée : « *Erit igitur, erit plane resurrectio. Nam quia Deus iustus est, sustinentibus quoque ipsum mercedem persolvet. Ac, siquidem anima sola in virtutis palaestra decertaverit, sola quoque coronam obtinebit; et si sola in voluptatibus sese volutaverit, sola quoque merito poenas luet. At cum nec existentiam inter se discretam habuerint, nec anima vel virtutem vel malitiam sine corpore gesserit, merito proinde ambo simul, aut praemiis, aut poenis afficientur* » (1). D'après les deux dernières citations, cet argument de la justice semble bien prendre son fondement dans la nature même de l'homme. Le principe de toute preuve rationnelle s'y trouve primordialement. Saint Jean Damascène remarque fort à propos : « *Existentiam inter se discretam non habent* ». C'est tellement vrai que les pratiques païennes corroborent ces raisons. Tertullien l'avait déjà remarqué : « *Ita saeculum*, écrit-il, *resurrectionem mortuorum, nec cum errat, ignorat* » (2). Et saint Épiphane, avec plus de précision, prétend que, quoique Grecs et Gentils nient la résurrection, « *hoc uno argumento refelluntur, quod solemnibus quos vocant diebus, cibum ac potum ad mortuorum sepulcra deferunt...; ipsos eos consuetudo ad confitendam mortuorum resurrectionem adigit etiam invitos...; cur ad mortuorum reliquias adhaeserunt?* Λεγέτωσαν!... » (3). Certains Pères ont donc bien cru que la nature ou la raison impose la croyance à la résurrection.

Tertullien, dans son livre *De Praescriptione*, avait écrit : « Toutes les écoles philosophiques s'accordent à nier la résurrection des corps » (4). Ce semble quelque peu exagéré. Excellent juriste, il fait arme de tout, mais il est loin d'être une autorité en métaphysique, et, pour juger comme il le fait,

(1) *De Fide Orthodoxa*, l. IV, c. 77. *P. G.* 27, col. 1219. — (2) *De Resurr. Carnis. P. L.* 2, col. 796. — (3) *Ancoratus. P. G.* 43, col. 91. — (4) *De Praescript. P. L.* 2, col. 22.

il faut qu'il considère comme contraire à la résurrection aussi la croyance à la métempsycose. La résurrection avec le même corps n'est cependant pas tout à fait inconnue à des philosophes païens. Nous avons vu à ce propos des textes concluants, par exemple de Sénèque, de Démocrite et d'autres, quoique les superstitions païennes n'y soient pas étrangères.

Saint Augustin au L. XIII *De Trinitate*, c. XIX (1) nous renseigne sur la difficulté qu'ont éprouvée les philosophes à concilier l'immortalité de l'âme, à laquelle ils concluaient, non sans de grands efforts, avec un corps immortel. Ressusciter était pour tous retomber dans la misère... « *Et qui eorum de hac erubuerunt sententia, et animam purgatam in sempiterna beatitudine sine corpore collocandam putaverunt...* ». Comment, en effet, rendre immortel un corps corruptible par son essence? La métempsycose n'y répond qu'imparfaitement... C'est une difficulté. Mais est-elle insoluble devant la simple raison, surtout éclairée déjà par la révélation? Nous allons voir comment Athénagore a cru pouvoir aboutir : son Περὶ Ἀναστάσεως Νεκρῶν occupe dans notre étude une place trop capitale pour que nous ne soyons pas obligé d'en parler plus au long et avec quelques détails.

De la revue de ces quelques textes semble cependant déjà se dégager le principe qui peut ou doit résoudre le problème, si tant est qu'il puisse se résoudre par la raison seule. C'est la nature humaine qui exigerait la résurrection. Les termes et les tournures ne sont pas toujours (et pour cause!) strictement philosophiques ni proposés selon toutes les exigences de l'École; mais le fond y est. Athénagore va bâtir sur lui toute la trame de son remarquable essai.

(1) *P. L.* 42, col. 1023.

§ 4. Athénagore.

Athénagore, à la fin de sa *Legatio pro Christianis*, venant à toucher le fait de la résurrection, annonce un autre ouvrage où il en traitera au long. Cette situation a son importance dans l'appréciation du livre ainsi annoncé. C'est qu'il est adressé au même public païen, les philosophes en particulier. Le Περὶ Ἀναστάσεως Νεκρῶν (1) est donc une apologie de la résurrection. Il était dès lors superflu, sinon inutile, de faire appel à la révélation. L'exposé d'Athénagore est d'ailleurs strictement rationnel. A peine y trouve-t-on quelques textes scripturaires, exprimant uniquement la pensée de l'auteur.

Hurter a bien saisi la portée de cette œuvre magistrale : « *Praeclarum opus*, écrit-il, *quo vix praestantius opusculum de hoc themate in antiquitate reperies : nam bellissimis solidisque ex sola ratione petitis argumentis eam (resurrectionem) probat* » (2). L'analyse générale permettra d'établir le point de vue auquel l'auteur s'est mis dans sa dissertation.

Athénagore s'est dépeint dans son œuvre. Ici encore plus que dans son Apologie, il se révèle penseur profond, disposant tout suivant une unité rigoureuse dans le développement général et une division claire dans les parties (3).

« Dans l'exorde, parfaitement beau et disposé selon toutes les règles de la rhétorique, il indique le plan bien réfléchi de son ouvrage, et le divise en deux parties, dont la première a pour but de réfuter les objections que l'on a faites contre la résurrection, et la seconde de poser les fondements de ce dogme dans une profonde théorie » (4).

(1) *P. G.* 6. — (2) *Nomenclator*, I³, Oeniponte 1903, col. 37. — (3) Pour sa mentalité, etc., voir p. ex. Tixeront, *Mélanges de Patrologie et d'Histoire des dogmes : l'Apologie d'Athénagore*. Paris 1921, p. 74-89. Nous n'avons pas à nous occuper de l'authenticité, etc. Cfr O. Bardenhewer, *Geschichte*, I², p. 298. — (4) Möhler, *Patrologie*. Louvain 1844, I, p. 150.

Cette seconde partie contient essentiellement quatre arguments : le premier est tiré de la destinée de l'homme, qui est éternelle, et exige par conséquent une durée éternelle dans sa nature comme homme. Le second argument, celui qui a le plus de force, se fonde sur la nature de l'homme, qui est une unité vivante, composée d'une âme et d'un corps. Le troisième se base sur la nécessité pour Dieu d'un jugement équitable de l'homme, donc de ses deux éléments constitutifs. Enfin, il y a la fin de l'homme, qui ni pour l'âme ni pour le corps ne se trouve dans quelque bien terrestre.

Nous n'avons guère à nous attarder à la première partie, si ce n'est que pour mieux établir la position d'Athénagore.

« Le laboureur ne saurait convenablement confier à la terre la semence, s'il ne l'a d'abord débarrassée des herbes sauvages et nuisibles au bon grain... » de même, nous explique le philosophe. « personne ne peut, en discourant, enseigner la vérité, lorsque dans l'esprit des auditeurs se cache une opinion fausse faisant obstacle à ce qui se dit ». Athénagore nous avait fait remarquer que « pour ce qui concerne la démonstration et l'ordre naturel, les arguments de la vérité à démontrer doivent logiquement précéder ». Mais il suivra un ordre inverse, c'est-à-dire qu'il écartera d'abord les objections que l'on oppose à cette vérité, ensuite il la prouvera. « Car aussi en cette matière, écrit-il, nous en trouvons de tout à fait incrédules, et quelques-uns avec l'âme aussi remplie d'incertitude que ceux mêmes qui doutent. Ce qui cependant est le plus absurde de tout, c'est que leur âme soit ainsi disposée, quoique dans les choses elles-mêmes ils n'aient aucun motif de doute » (1).

En face de la résurrection, il y a deux positions extrêmes : celle d'abord qui nie toute causalité (et celle-ci est facile à

(1) C. I.

réfuter, nous dit l'apologiste) ; ensuite celle qui, les principes premiers étant admis, s'efforce de démontrer que la résurrection n'a rien de croyable. Les seuls motifs que l'on puisse alléguer en faveur de cette dernière seraient que Dieu ne veut pas, qu'il ne peut pas ressusciter le corps humain. Une autre objection est tirée des repas de Thyeste et « d'autres choses semblables », où le corps de l'homme est mangé et assimilé par d'autres êtres. Comment l'homme pourrait-il dès lors ressusciter dans sa propre chair ? D'ailleurs le potier ne saurait refaire totalement un vase brisé... Mais ce serait folie, d'après l'apologiste, de réfuter des assertions si sottes et si légères.

Athénagore, après avoir répondu avec beaucoup d'exactitude et de détails à ces différentes difficultés, résume en quelques mots les résultats acquis. C'était bien avisé. Il passe ensuite aux arguments « de la vérité ». Voici comment il débute : Dieu a eu un but en créant l'homme ; en effet, Dieu est Sagesse et ne fait rien inutilement. En outre, l'homme n'est créé ni pour les êtres supérieurs — ceux-ci n'auraient pas besoin de lui — ni pour les êtres inférieurs qui lui sont soumis. Mais l'homme est créé précisément afin de connaître Dieu. S'il en est ainsi, l'âme n'atteint sa fin qu'unie au corps, car c'est ainsi qu'elle fut créée et dirigée vers sa destinée. Par suite, à supposer que le composé humain vienne à se dissoudre, la destinée naturelle de l'homme exigerait une recomposition (1).

N'expérimentons-nous pas d'ailleurs en nous un désir inné et naturel de persévérer dans la vie ? Se basant sur la nature, Athénagore démontre que nous pouvons espérer une vie exempte de toute corruption, nous qui aimons déjà tant la vie présente quoique corruptible. Encore une fois, le philosophe-apologiste revient à son principe, mais avec plus

(1) *O. c.*, c. XII, col. 995-996.

de clarté : « *Ex his autem quae diximus perspicuum est resurrectionem ex nascendi causa* (ὡς τῇ τῆς γενέσεως αἰτίᾳ) *et auctoris consilio clare demonstrari* (δείκνυται σαφῶς ἡ ἀνάστασις) » (1).

Remarquons les deux termes de cette conclusion : 1° l'exigence naturelle et 2° *l'auctoris consilio*. Ici, l'auteur touche une difficulté que l'antiquité n'a pas soulevée explicitement : nous la verrons mieux apparaître dans saint Thomas : celle de la causalité efficiente de la résurrection.

Dans le chapitre XV, qui forme comme le noyau de son traité, Athénagore considère plus profondément cette nature humaine : « On peut prouver, en ne considérant que la seule cause dans la génération des hommes, que, la dissolution intervenue, les corps ressusciteront ».

« En effet, argumente l'Apologiste, si toute nature humaine est constituée d'une âme immortelle et d'un corps qui fut uni à l'âme dans la création ; et si Dieu ne limita ni ne destina la création et la vie avec toute sa durée à la nature de l'âme seule non plus qu'à la nature du corps séparé, mais aux hommes composés de ces deux éléments, afin que, avec les constitutifs dont ils sont composés lorsqu'ils sont engendrés et qu'ils vivent, avec ceux-là mêmes ils parviennent, la vie parcourue, à une même fin et à une commune destinée... : alors, il est absolument nécessaire que, comme un unique être vivant pâtit tout ce que pâtit et son âme et son corps, et opère aussi et parfait tout ce que contient la manifestation des sens et de la raison ; alors, dis-je, il est absolument nécessaire que le même ensemble soit dirigé vers une fin unique... ; tout : la génération de l'homme, sa nature, sa vie, ses actions et ses passions... Si donc il y a dans l'être vivant une pleine harmonie, une manifestation de toutes choses,

(1) *O. c.*, c. XIII, col. 1000.

soit que celles-ci procèdent de l'âme ou qu'elles soient effectuées par le corps, il suit qu'à tout cela il faut une fin unique. Et il n'y aura fin unique que si l'être vivant, auquel convient cette fin, persévère inchangé dans ce qui le constitue. Enfin cette constitution individuelle persévérera, si, en cas de dissolution, les divers éléments sont de nouveau unifiés. La constitution des hommes démontre donc qu'à leur mort et à leur dissolution corporelle, la résurrection doit faire suite. Car, sans elle, les différents éléments ne seraient plus jamais joints entre eux ni la nature de ces mêmes hommes reconstituée ».

Voilà la base de l'argument : la nature humaine. Or, un de ses éléments est l'intellect (l'âme), qui est indéfectible, comme le montre son opération propre : « Car celui qui perçoit par l'intelligence, c'est l'homme, et non pas l'âme par elle-même. Il est donc nécessaire que persistent les deux éléments qui composent l'homme; ce qui est impossible sans la résurrection. Et la nature humaine ne persistant pas, c'eût été en vain que l'âme eût été associée à l'indigence et aux passions du corps; en vain que le corps fût empêché de suivre ce qu'il désire, soumis aux étrivières de l'âme, soumis à son frein. D'où suit l'inutilité de l'intelligence, l'inutilité de la prudence; inopportuns aussi l'observance de la justice, l'exercice de la vertu, l'institution et la disposition des lois, et, pour le dire en un mot, inutile tout ce qui est dans l'homme; inutile ce qui est honnête et éminent à cause de l'homme, ou plutôt inutile la création même de l'homme et sa nature. Or, si, dans toutes les œuvres et tous les dons de Dieu, il n'y a rien d'injustifiable, il est absolument nécessaire qu'à la perpétuité de l'âme réponde la perpétuité du corps, persistant selon sa propre nature » (1).

Cette longue citation d'Athénagore, dont nous avons tâché

(1) *O. c.*, col. 1004-1005.

de garder quelque peu l'originalité, revient à montrer que l'homme occupe dans la série des êtres une place déterminée. On la connaît par la manifestation de ses opérations propres, spécialement par son mode bien défini d'intellection : mais l'âme seule n'occupe pas cette place ; en d'autres mots : elle n'est pas l'espèce, elle n'est pas l'homme.

Or, Athénagore l'explique dans la suite ; chaque être a une permanence propre. Celle de l'homme est mixte : un des principes de celle-ci est indéfectible ; l'autre, après la mort devra être restitué par Dieu, pour que l'homme puisse persévérer dans la nature qui lui est propre, sinon la création de cet être déterminé serait tout simplement injustifiable. Donc la résurrection est une conséquence de cette nature. Et ainsi l'apologiste a pleinement atteint son but qui était de démontrer la crédibilité de la résurrection.

Cependant, son principe actif est extrinsèque : Athénagore l'insinue très clairement : c'est Dieu qui doit réunir âme et corps après la dissolution. Nécessité hypothétique : c'est parce que Dieu a créé l'homme avec une telle nature, qu'il faut qu'il ressuscite le corps humain ou gâte sa propre œuvre. Mais le philosophe n'analyse pas plus loin ce mode d'opération de Dieu.

Il y a d'autres raisons encore : par exemple, le jugement. Mais à elle seule, cette raison ne prouve pas, « car, dit Athénagore, tout le monde ne sera pas jugé... ». Dans les petits enfants, en effet, il n'y a pas matière à jugement (1). L'argument se développe suivant les mêmes convenances qu'y ont trouvées d'autres écrivains ecclésiastiques. Si le jugement de l'âme seule n'était pas injuste, il serait du moins peu loyal de ne récompenser ou de ne punir qu'une partie au lieu du tout, duquel sont les vertus et auquel les lois s'adressent (2).

Enfin, il est manifeste que la fin de l'homme n'est pas

(1) *O. c.*, col. 1001. — (2) *O. c.*, col. 1013 s.

atteinte par l'âme seule séparée du corps : la fin est de la nature, non des éléments pris isolément, quoique ceux-ci puissent avoir une fin propre. Le corps doit participer à la fin de la nature, ce qui ne pourra se réaliser que par la résurrection (1).

Cet aperçu historique de la pensée chrétienne peut se résumer en deux affirmations principales : contrairement aux philosophes hérétiques, les penseurs orthodoxes reconnaissent dans l'âme une tendance vers le corps, une exigence innée et naturelle. Ensuite, la nécessité de la résurrection, qui est une conséquence de cette exigence naturelle, est hypothétique : c'est Dieu qui doit ressusciter le corps, s'il crée l'homme avec cette nature déterminée. Cette dernière phase du problème n'a pas été exposée suivant toutes ses difficultés, surtout en ce que le mode divin qui la réalisera a de surnaturel. Dans l'hypothèse qu'aussi cela se prouverait par la raison déjà éclairée par la foi, suivant une métaphysique dégagée des contraintes de la superstition païenne, il n'y aurait pas lieu de s'en alarmer, comme le font quelques théologiens (2). Car, comme le remarque saint Thomas, « *argumenta secundum rationem procedentia... invalida sunt ad ea quae sunt fidei ostendenda* (3) ». Cette démonstration n'atteindrait jamais la vérité sous l'angle du révélé.

Saint Thomas a posé plus explicitement la question de cette causalité efficiente de la résurrection.

§ 5. Saint Thomas d'Aquin.

Saint Thomas ne nous a pas laissé de la résurrection au point de vue naturel un traité complet. Mais on trouve, dans l'ensemble de ses ouvrages, d'une part quelques arguments

(1) *O. c.*, col. 1020 s. — (2) Cfr par ex. Lépicier. *Tractatus de Novissimis*. Paris (sans date) p. 402 et Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*. Paderborn, III[7], 1922, p. 635. — (3) *Sum. Theol.*, III, q. 55, art. 5, ad. 3.

explicites qui montrent clairement son opinion dans la question, d'autre part des principes généraux d'où se dégage nécessairement une solution dans un sens déterminé.

Considérons d'abord brièvement les arguments en faveur de la thèse : Au chapitre 150 du *Compendium Theologiae*, saint Thomas prouve que la raison de l'éternité suit de l'immobilité. Celle-ci est une exigence essentielle de la béatitude, comme il le dit au chapitre 104 : « *Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem, quia cum perventum fuerit ad primam causam in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia, adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius voluntatis, nihil est quod desiderandum restet* ». Or, il est impossible d'atteindre une immobilité complète « *nisi naturale desiderium totaliter impleatur; quaecumque autem nati sunt secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt : unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum naturam suam* ». Si le point de départ de cette argumentation est la béatitude, ce n'est pas en raison directe de celle-ci que la nécessité de la résurrection se prouve; mais le gond sur lequel tourne l'argument est cette unité naturelle dans l'homme composé d'une âme et d'un corps, que suit un « désir » non moins naturel de cette union. Par conséquent, la volonté ne sera pas dans une quiétude complète « *nisi iterato anima corpori coniungatur, quod est hominem a morte resurgere* » (Ibid. c. 151). Le saint Docteur ne dit rien ici de la cause effective de cette réunion, qui ne se trouve pas dans l'âme séparée ni non plus dans le corps séparé, mais qui leur est extrinsèque.

On le saisira mieux encore dans le *Contra Gentes* L. IV. L'analyse du chapitre 79 démontre qu'il s'agit ici d'un argument théologique : « *Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram... Est ergo contra veritatem*

fidei ponere resurrectionem spiritualem, et negare corporalem... » Les textes de l'Écriture Sainte sont abondants et clairs. A première vue il peut paraître étonnant de trouver ici encore un argument de raison : « *Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur.* » ... Rappelons-nous à ce propos le texte de saint Grégoire cité p. 339. Comme lui, saint Thomas presse l'incrédule par une preuve philosophique, malgré son scepticisme religieux. Pour sa démonstration, saint Thomas renvoie à des vérités naturelles antérieurement déjà établies. Ce sont : l'union naturelle, par exemple, de l'âme et du corps, de l'âme « *quae secundum suam essentiam (est) corporis forma.* »

Mais au chapitre 81, on lit : « *Resurrectio tantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam; sed eius principium activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur* ». La résurrection doit, en effet, s'opérer selon un mode extraordinaire, sans l'intermédiaire de la forme, « *cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium* ». Or, ce mode d'opération surpasse la nature de la cause seconde. Il faudra conséquemment une suppléance de la part de la causalité divine, surnaturelle au moins quant au mode.

Dans une étude, conçue du point de vue historique, nous ne pouvons prétendre solutionner le problème de la conciliation de l'exigence naturelle de la résurrection quelle qu'elle soit, et du mode surnaturel suivant lequel elle doit se réaliser. Remarquons seulement que saint Thomas ne s'est pas mis hors de la ligne marquée pour elle. Mais que de profondeur et que d'aspects nouveaux dans son exposé ! (1)

Certains auteurs nient toute exigence à la résurrection tant dans l'âme que dans le corps. Il nous semble qu'ils

(1) Il y a bien d'autres passages qui pourraient être allégués. Nous nous en tenons aux principaux : même remarque quant aux objections.

s'éloignent de la pensée du saint Docteur qui dit : « *Naturale desiderium inest ei (animae) ad corporis unionem... Ad hoc igitur quod sit perfecta in sua natura quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma... Requiritur igitur... Adhuc, quod est per accidens et contra naturam non potest esse sempiternum : necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse, et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur. ...Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ...relinquitur quod sit iterato corpori unienda.* » Nous soulignons, en passant, cette nécessité « hypothétique » que le saint Docteur détermine.

D'autres prennent des objections dans la béatitude qui est essentielle à l'âme, en tant qu'elle surpasse les organes du corps, « *ex parte intellectus* ». Mais dans l'hypothèse même d'une solution naturelle, aucune objection contre la résurrection, de même qu'aucune preuve en sa faveur, ne saurait ni l'énerver, ni l'étayer de ce côté. Car ce n'est pas en tant que surpassant les organes du corps (suivant quoi elle a une fin propre) mais « *secundum quod est forma naturalis corporis* » (cfr *Sum. theol.*, 1ª, 2ae, q. 4, a. 5, ad 1) qu'il peut être question d'une exigence, quelle qu'elle puisse être, de la résurrection.

Beaucoup, enfin, considèrent avec trop peu d'attention la conciliation dont nous avons parlé.

Quant à cette exigence, ce n'est pas avec moins d'évidence qu'elle se dégage de l'ensemble des ouvrages du *Doctor communis*. On connaît assez, pour que nous n'ayons pas à nous attarder aux détails de la thèse, la conception géniale que s'est faite saint Thomas de la création. Elle est un tout dans lequel chaque être occupe une place déterminée. C'est de cette conception que partira le second argument : l'homme, composé d'une âme et d'un corps, occupe une

place bien définie dans la série des êtres. Il y est comme le trait d'union entre les esprits purs et les êtres matériels. Il introduit un nouveau degré d'imperfection dans la hiérarchie des êtres créés. « En disant que l'âme humaine est naturellement unissable à un corps, on ne veut pas signifier simplement que, par une rencontre qui ne suppose en sa nature propre aucun fondement, elle peut s'y trouver accidentellement unie; la sociabilité avec le corps est, au contraire, essentielle à l'âme et caractéristique de sa nature... qui requiert nécessairement un corps pour effectuer son opération propre » (1). Citons à l'appui un seul texte : « *Dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis : unde nec proprie anima est in specie sed compositum. Et hoc ipsum, quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis, quam angelus, qui corpori non unitur* » (2).

Cette opération intellectuelle a pour caractéristique d'abstraire l'intelligible du sensible. D'où l'usage naturellement nécessaire des sens. C'est même expérimentalement que l'on peut s'en rendre compte : « *Experitur enim unusquisque, seipsum esse qui intelligit* » (2). L'âme, parce qu'elle est une partie de la nature humaine, n'a pas de perfection naturelle propre, comme il est dit I p., q. 90, art. 4 in c. : « *nisi secundum quod est corpori unita* ».

Or, parce que l'âme est indéfectible, « *cum eius substantia sit incorruptibilis* » (*Comp. theol.*, c. 151), Dieu devra la réunir au corps après la séparation de la mort; sinon, créée pour occuper une perfection déterminée, elle la perdrait pour toujours par la perte du corps. « *Patet quod anima in*

(1) E. Gilson. *Le Thomisme*. Strasbourg, 1920. — (2) *Sum. Theol.*, I, q. 75, art. 7, ad. 1. Cfr *De Anima*. Art. I, ad 4 et réponse.

perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata ». (I, q. 75, art. 2.)

La raison ne contredit pas la foi... mais elle n'atteindra jamais le dogme dans son essence. La révélation de la résurrection restera un des plus insignes bienfaits de Dieu envers l'humanité ; bienfait dont nous sommes redevables en tout premier lieu, et au plus haut titre à Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, comme le dit une glose, est *pignus resurrectionis nostrae.*

La nature nous préfigure cette résurrection que nous espérons ; plusieurs Pères de l'Église l'ont noté, après Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même et saint Paul : c'est un stimulant pour notre foi, essentiellement obscure. Saint Clément Romain a sur ce sujet une belle phrase au chapitre 24 de son épître : « *Consideremus, dilecti*, écrit-il, *quemadmodum Dominus futuram resurrectionem continuo nobis ostendat, cuius primitias Dominum Iesum Christum fecit, suscitans eum a mortuis. Intueamur, dilecti, resurrectionem, quae suo tempore fit : dies et nox resurrectionem nobis ostendant : nox cubat, exsurgit dies; obit dies, nox ingruit et insequitur* ».

« *Fiducia christianorum, resurrectio mortuorum!* » (1)

E. SCHILTZ, C. I. C. M.
Professeur de théologie au Séminaire de Ta-Tung-fu, Mongolie.

(1) TERT. *De Carnis Res.*

L'influence religieuse de Balmes

II. — La portée religieuse de sa philosophie (1).

La portée religieuse de la philosophie de Balmes a été moins remarquée que son œuvre apologétique. Et cependant ses conceptions philosophiques et théologiques méritent une attention spéciale.

Par la spontanéité et l'originalité de son esprit, par le caractère vital et actif de ses idées, Balmes tranche heureusement sur son époque. Nous ne pouvons songer à faire l'examen complet de sa philosophie; elle n'est d'ailleurs pas originale dans toutes ses parties. Il nous suffira de dégager quelques idées qui lui sont chères et qui révèlent sa tournure d'esprit.

Dans l'Espagne de 1840, on note deux courants philosophiques. D'une part, les esprits qui respectaient la tradition, et d'autre part ceux qui voulaient innover. Les premiers, les catholiques pratiquants, se montraient intransigeants sur les principes de la philosophie traditionnelle. Mais, dans leur conception étroite, ils confondaient trop facilement le respect de la tradition avec le fixisme. Ils restaient murés dans une scolastique un peu vieillie, plus riche en formules qu'en pensées. Ils n'admettaient pas que l'on changeât rien ni aux doctrines ni aux formules; tout ce qui était neuf était jugé délétère.

Malgré cette situation volontairement stationnaire dans les doctrines, les idées pratiques s'adaptaient aux conditions nouvelles créées par une société toujours en progrès. La pensée se dissociait de l'action parce que la spéculation avait perdu

(1) Les citations sont faites d'après les *Obras Completas del Dr. Jaime Balmes, Pbro. Primera edición crítica, ordenada y anotada por el P. Casanovas S. I.* — Barcelone 1925-6. Biblioteca Balmes, Duràn y Bas, 11. Trente-trois volumes 13×20.

le contact avec la réalité. Chez les penseurs catholiques, l'unité et l'harmonie de la vie se défaisait et une certaine dualité s'infiltrait dans la mentalité des individus. C'était un signe de décadence intellectuelle, car « en un temps où les idées n'ont pas beaucoup de force, elles peuvent se trouver en discordance avec les choses; lorsque les idées ont une grande influence, cela est impossible » (1).

Dans le camp opposé se trouvaient ceux qui avaient rompu avec la religion. Ils étaient à la remorque des philosophes français ou allemands de l'époque, en quête de choses neuves et inédites plutôt que de science profonde et véritable. Il faut lire dans Menéndez y Pelayo les pages savoureuses consacrées au voyage de Sanz del Rio envoyé par le gouvernement à la recherche d'une philosophie qui puisse devenir la pensée nationale espagnole. Après avoir passé par Paris et Bruxelles, il rencontre à Heidelberg des disciples de Kraus; il adopte son « système » qui le dispense d'étudier des philosophes plus profonds. Ainsi l'Espagne devint krausiste « grâce à la paresse intellectuelle de Sanz del Rio » (2).

Étroitesse, pusillanimité et manque de vitalité chez les philosophes catholiques; extravagance et débilité intellectuelle dans le camp opposé : tel pourrait être le schéma simplifié du monde philosophique espagnol dans lequel va surgir l'œuvre balmésienne.

Balmes ne pouvait s'accommoder de la scolastique désuète de son époque. Il lui faut une pensée virile et profonde, vivante et agissante. Réaliste dans sa vie intime comme dans ses relations, il ne peut se contenter d'une philosophie de surface. C'est un homme tout d'une pièce; il veut dans sa vie une unité et une harmonie parfaites; point de cloison étanche entre la pensée et l'action. C'est un polémiste qui n'aime

(1) *Obras* XIV. Miscelánea, p. 207. — (2) *Historia de los Heterodoxos* III. Madrid 1881, p. 715 sq.

pas les demi-mesures. Il lui faut des arguments qui frappent l'erreur à la racine.

Balmes doit donc suppléer aux connaissances acquises au séminaire et à l'université ; c'est la partie originale de sa philosophie. Il écoute sa concience et se laisse guider par son « instinct intellectuel » ; il devient par là un des précurseurs de la méthode d'immanence. Il médite les mystiques espagnols du siècle d'or et remet leur pensée en honneur. Il jette la première arche du pont qui rattache leur pensée au renouveau scolastique du XIXe siècle, par delà de longues années de torpeur dans la pensée chrétienne.

On a dit que Balmes était éclectique, que son thomisme manquait de rigueur, etc. Ces critiques peuvent être fondées ; mais on n'a pas assez souligné que ce manque d'unité dans la philosophie balmésienne n'est que la rançon de son mérite et du progrès que marque sa pensée sur celle de son temps. Lui-même s'en rendait compte. « Concevoir un système d'avance et vouloir tout assujettir à ses exigences, c'est placer la vérité sur un lit de Procuste. L'unité est un grand bien, mais il faut savoir se contenter de la mesure que nous impose la nature » (1). Balmes déborda les cadres trop étroits de la scolastique de son temps, parce qu'il communiait avec la nature et qu'il possédait un sens très vif de la réalité ; il mourut trop jeune pour réduire sa pensée à un système parfaitement coordonné. D'ailleurs, il n'est pas philosophe de profession, jamais il n'a songé à *fonder* une philosophie. Son but est avant tout pratique, apologétique ; il examine les questions philosophiques qui sont *fondamentales* pour la pensée chrétienne (2).

Balmes excelle à présenter ces vérités d'une façon vivante et prenante qui les rend accessibles à toutes les intelligences. C'est ainsi que la philosophie devient bienfaisante pour le

(1) *Obras* XVI. *Filosofia Fundamental* I, p. 339. — (2) *Obras* XVI. *Filosofia Fundamental* I, p. 11, 13.

grand nombre. « C'est une erreur de ne voir de la philosophie que là où il y a une école » (1); il y a un philosophe partout où un homme réfléchit sur un objet en cherchant sa nature, ses causes, ses relations, son origine, sa fin. « Cette méthode présente l'avantage de ne pas rendre la philosophie extravagante et de ne pas faire des philosophes des hommes exceptionnels... Elle ne cessera point d'être profonde pour cela, à moins que par profondeur nous n'entendions l'obscurité » (2).

Fidèle à cette méthode, Balmes présente à ses lecteurs une philosophie vécue, celle qui pénètre et anime sa propre vie, mais sans en dégager une vraie métaphysique qui lui soit personnelle. Parfois même, il affecte un certain mépris pour les discussions d'école sans portée pratique (3).

Dans le troisième volume de sa *Filosofia Elemental* il étudie les grands systèmes, puis il jette un « regard en arrière sur la philosophie et son histoire ». En dehors de la philosophie chrétienne, la vérité se trouve largement mêlée d'erreur. Le bénéfice le plus net que les philosophes ont retiré de leurs spéculations est de se défier des forces de la raison pour trouver une réponse définitive à tous les problèmes que se pose l'intelligence. Ce n'est point un motif pour mépriser la philosophie; si peu qu'elle puisse nous dire sur notre destinée, ce peu reste infiniment précieux. Mais la pleine lumière ne nous est fournie que par la religion. « La philosophie ne meurt, ni ne s'affaiblit point, pour se trouver à l'ombre de la religion » (4).

On aurait tort de conclure de ces affirmations que Balmes se défiait de la valeur de notre entendement. Sa théorie sur l' « instinct intellectuel » et son chapitre sur les « aspirations

(1) *Obras* XXII. *Filosofia Elemental* III, p. 288. — (2) *Obras* XVI. *Filosofia Fundamental* I, p. 343. — (3) *Obras* XVI et XIX. *Filosofia Fundamental* I, p. 336; IV, p. 83. — (4) *Obras* XXII. *Filosofia Elemental* III, p. 285 sq.

de l'âme humaine » suffiraient à prouver le contraire. Mais ces paroles révèlent une fois de plus que, pour lui, la philosophie est avant tout une forme d'action apologétique et religieuse; son activité intellectuelle est une forme d'apostolat. « Le mal ne se contient pas par la seule répression; il faut l'étouffer par l'abondance du bien » (1).

Balmes constate en Espagne l'éveil d'une curiosité intellectuelle croissante. Le phénomène est de bon augure, mais il peut devenir funeste, s'il amène l'infiltration de doctrines erronées. Au milieu de l'anarchie qui règne dans les idées, aucune action religieuse ne peut être durable, sans un assainissement préalable des idées philosophiques. Qui détruit la nature, supprime aussi la grâce qui l'a élevée; détruisez la philosophie, et la théologie ne trouvera plus de formules précises pour exprimer le dogme. Il faut donc revenir à la saine philosophie traditionnelle qui forme corps avec le dogme chrétien (2). Elle subsiste intacte dans certaines écoles étrangères

(1) *Obras* XVI. *Filosofia Fundamental* I, p. 13. — (2) En 1845, un plan d'études supérieures, élaboré par le Gouvernement, prétend régler aussi les études qui se font dans les séminaires. Balmes critique le projet. On a raison, dit-il, d'écarter du programme les questions inutiles; mais que, de grâce, on ne range pas dans cette classe les études de théologie scolastique. Impossible de parvenir à une connaissance sérieuse des matières théologiques, sans consulter assidûment les auteurs scolastiques. Quelle que soit l'opinion que l'on ait sur leur méthode, il est un fait qu'on ne peut nier, à savoir que cette méthode a présidé à l'enseignement théologique pendant plusieurs siècles. Il est donc nécessaire de savoir en quoi elle consiste et de la connaître, ne fût-ce que comme une science auxiliaire indispensable pour étudier l'histoire du dogme. Pour comprendre la portée exacte des décisions ecclésiastiques, il est utile, si pas nécessaire, de consulter les théologiens scolastiques. Car bon nombre d'évêques qui prenaient part aux conciles étaient des scolastiques, ainsi que beaucoup des docteurs consultés; scolastiques aussi furent de nombreux papes. Eh bien! si pour étudier un auteur il faut connaître la langue qu'il parle, il faudra étudier la philosophie scolastique pour comprendre la théologie, car le langage scolastique est un langage particulier que l'on n'entend point si l'on ne s'y est pas exercé (*Obras* XXIX. *Escritos Politicos* VII, p. 374-5).

et surtout dans « celle de l'Homme-Dieu et de l'Église de Jésus-Christ, qui, au milieu de ses dogmes surnaturels, conserve aussi les vérités naturelles ». Un vague spiritualisme, qui n'est point inspiré par des principes chrétiens, ne peut combattre d'une façon efficace les doctrines déterministes et matérialistes. Le salut ne viendra pas de certains « restaurateurs de la spiritualité de l'âme et de la liberté » qui sont tout fiers de « connaître ce que jadis apprenaient les enfants » (1). Dieu même semble contracter une dette de gratitude à leur égard, car on l'a rétabli sur son trône.

Bien que Balmes soit guidé par des préoccupations religieuses, il n'a rien cependant d'un moralisateur intempestif ; il reste philosophe en philosophie. Mais lorsque sa pensée le ramène à des régions élevées, ou côtoie des problèmes théologiques, il développe son idée jusque dans ses conséquences religieuses, dogmatiques et mystiques. Il a quelques échappées d'une belle ampleur. Son traité sur l'étendue et l'espace est couronné par un chapitre sur la présence eucharistique, « triomphe de la religion sur le terrain de la philosophie » (2).

Cette continuité voulue entre la pensée philosophique et la pensée théologique n'est qu'un aspect particulier d'un principe plus général qui domine les conceptions de Balmes sur n'importe quel terrain. La théorie doit rejoindre la réalité ; point de divorce entre la pensée et la réalité. La science ne doit pas séparer ce qui est uni dans la nature. « L'analyse a du bon ; mais l'examen des parties ne suffit pas toujours pour connaître l'ensemble : démontez une machine et la plupart des gens ne sauront pas à quoi servent les pièces ». La science moderne examine les choses en les considérant d'une façon globale ; elle fait bien en cela, car les choses ne

(1) *Obras* XIX. *Filosofia Fundamental* IV, p. 10 sq. — (2) *Obras* XVII. *Filosofia Fundamental* II, p. 353 sq.

sont pas classifiées dans la nature. Il faut respecter l'unité du sujet aussi bien que celle de l'objet. Pour trouver la vérité, on ne peut s'attacher à un critère unique en le séparant des autres ; ils s'affirment et se complètent mutuellement. Les sensations nous conduisent instinctivement à admettre l'existence d'un monde extérieur. Isoler des facultés dont l'exercice est simultané, c'est s'exposer à l'erreur. « Pensée, image, sentiment, sensation, autant de choses distinctes en soi et dans leur objet ; mais parfois elles procèdent en connexion si intime que l'on prend l'une pour l'autre ».

Le mépris de l'unité et de l'harmonie entraîne des conséquences funestes. La vie politique et sociale n'échappe pas à cette loi. « L'homme public gouverne et le sage réfléchit dans son cabinet ; unissez ces deux personnes et vous verrez comme on trouvera un remède au mal ». Ailleurs, il rappelle « que la société influe sur la littérature et la littérature sur la société ». L'invasion de la littérature française détruit l'originalité du caractère espagnol (1).

Cet amour pour l'unité et l'harmonie imprime un cachet spécial à sa théorie de la connaissance philosophique et religieuse. La vérité complète, comme le bien parfait, n'existe pas sans harmonie ; c'est une loi nécessaire, et l'homme y est soumis, car les « aspirations de l'âme humaine » sont orientées vers cette Vérité et vers ce Bien.

« L'observation attentive des phénomènes intérieurs nous enseigne que l'âme a des aspirations qui dépassent de loin la réalité présente... Elle rencontre ses joies les plus pures en sortant de la sphère où la retient captive la limitation de ses facultés : son activité est plus grande que ses forces ; ses désirs sont supérieurs à son être. Ce phénomène que nous notons dans l'intelligence, nous le découvrons aussi dans le sentiment et dans la volonté... Lorsque l'homme se met en

(1) *Obras* XIV. *Miscelánea*, 35, 201, 206, 209.

contact avec la nature en elle-même, dépouillée des conditions qui la rattachent aux individus, il éprouve un sentiment indéfinissable, une espèce de pressentiment de l'infini. Asseyez-vous au bord de la mer sur une plage solitaire ; écoutez... ; sans effort, sans travail d'aucune sorte, abandonnez-vous au mouvement spontané de votre âme, et vous verrez éclore en elle des sentiments qui la remuent profondément, qui l'élèvent au-dessus d'elle-même et qui l'absorbent pour ainsi dire dans l'immensité. Son individualité disparaît à ses propres yeux ; elle sent l'harmonie de l'ensemble immense dont elle n'est qu'une minime partie : c'est dans ces moments solennels que le génie chante, inspiré par les grandeurs de la création, et soulève un coin du voile qui couvre aux yeux des mortels le trône splendide de son Artisan suprême. Ce sentiment grave, profond, calme, qui s'empare de nous en pareille occasion, n'a rien de relatif aux objets individuels ; c'est une expansion de l'âme qui s'ouvre au contact de la nature, comme la fleur du matin aux rayons du soleil ; c'est une attraction divine par laquelle l'Auteur de tout le créé nous élève au-dessus du tas de poussière dans lequel nous nous traînons pendant quelques jours éphémères. Ainsi s'harmonisent l'entendement et le cœur ; ainsi celui-ci pressent ce que celui-là connaît ; ainsi nous sommes avertis par différents chemins que nous ne pouvons croire que l'exercice de nos facultés soit limité à l'orbite étroite dans laquelle nous nous mouvons sur terre » (1).

Le contact avec la nature, la lumière d'une vie intérieure profonde, les clartés jaillissant de l'action, l'étude affective du dogme chrétien ont mis Balmes sur la voie d'une philosophie nouvelle, riche et vivante, rajeunie et vivifiante. Il avance d'un demi-siècle sur ses contemporains. Il n'a point appris de ses maîtres que la pensée discursive doit sa richesse

(1) *Obras* XVIII. *Filosofia Fundamental* III, p. 107 sq.

à la frange d'intuition qui l'accompagne, ni que l'amour est un facteur important pour éclairer l'intelligence. Voilà la part originale de sa pensée. Il y a du mérite à découvrir de pareils principes, à une époque sans vigueur intellectuelle, et à les professer franchement. Car tout ce qui n'était pas étroitement conforme à la tradition risquait d'être qualifié d'innovation dangereuse et de concession à l'esprit moderne. Balmes l'apprendra à ses dépens, lorsqu'il se fera le défenseur des doctrines sociales élargies que le Pape Pie IX appliqua dans les États de l'Église (1).

La théorie de « l'influence du cœur sur la tête » est exposée dans son *Art d'arriver au vrai* et elle revient dans d'autres ouvrages (2). Des objets qui ne nous disaient rien du tout deviennent tout à coup parlants ; « on dirait qu'ils ont été touchés par une baguette magique... Le cœur s'est mis de la partie, c'est nous autres qui avons changé et il nous semble que ce soient les objets qui sont transformés ». Ce principe va influer sur sa doctrine de l'*initium fidei*. Dans ses *Lettres à un sceptique*, il nous dit que « l'incroyant qui aime la religion est sur la route de la foi ». Dieu tient dans ses mains toutes-puissantes les esprits et les cœurs. Lorsque les vérités de la foi parviennent à se mettre en contact avec une âme sincère, elles sont sûres d'en triompher. L'Esprit divin qui les anime leur communique une sainte attirance, à laquelle rien ne résiste, sauf le cœur endurci.

Mais le cœur est aussi puissant pour l'erreur que pour la vérité. De là le danger intellectuel des déviations morales. « Nos opinions sont filles de nos actions ; c'est-à-dire que notre entendement se met souvent au service de notre cœur » (3). « Lorsque le cœur a besoin d'une doctrine, l'intelligence la lui fournit, encore que ce ne soit qu'une construction

(1) *Obras* XXXII. *Escritos Politicos*, p. 245 sq. — (2) *Obras* XV. *El Criterio*, p. 204. — (3) *Obras* X. *Cartas a un escéptico*, p. 358.

feinte » (1). Mais réciproquement, nos doctrines ne manquent pas d'influence sur nos actions. « Il y a des distinctions qui sont plus faciles à faire en paroles que de cœur » (2). On insiste sur les défauts que présentent des gens d'Église ou des représentants de l'autorité; on ne s'attaque, dit-on, qu'aux aberrations individuelles, mais on respecte le principe d'autorité. Conduite pleine de danger! Il arrive un moment où la plume se met à distiller du fiel, et on emploie des expressions qui font tort au principe que l'on prétend respecter.

Balmes n'est point un volontariste, quoiqu'il insiste sur l'influence que la volonté exerce sur l'entendement. Bien au contraire. Il a pénétré l'*intellectualisme de saint Thomas* avec une perspicacité remarquable pour son temps.

Notre connaissance a les mêmes caractères de spontanéité et d'immanence que notre vie, dont elle n'est qu'une manifestation. Notre entendement s'oriente vers la vérité par « instinct intellectuel » bien plus que par le discours et la logique, tout comme l'instinct naturel conserve et multiplie la vie bien plus que la biologie ou la médecine.

Il faudrait citer en entier le Chapitre XVI du *El Criterio* qui porte pour titre : « Tout ne se fait pas par discours ». Il y parle de l'inspiration, de la méditation, de l'invention, de l'intuition et de la doctrine remarquable de saint Thomas sur ces matières (3). « C'est une erreur de s'imaginer que les grandes pensées naissent du discours; celui-ci, bien employé, est assez utile pour l'enseignement, mais peu pour l'invention. Presque tout ce que le monde admire de plus heureux, de plus grand et de plus surprenant est dû à l'inspiration, à cette lumière instantanée qui brille tout à coup dans l'entendement de l'homme, sans que lui-même sache d'où elle lui vient... Qu'on ne croie donc pas que la tâche du génie soit

(1) *Obras* XIV. *Miscelánea*, p. 205. — (2) *Obras* XII. *Biografías*, p. 113. — (3) *Obras* XV. *El Criterio*, p. 173 sq.

toujours si laborieuse et si lourde. Un de ses caractères est l'*intuition;* il voit sans effort ce que les autres ne découvriraient qu'à grand'peine. Pour lui, l'objet est inondé de lumière, tandis que les autres sont dans les ténèbres ». Notre entendement est guidé vers la vérité par une « impulsion qui, en bien des cas, nous conduit à la certitude sans passer par l'intermédiaire du témoignage de la conscience ni par celui de l'évidence... C'est une inclination naturelle qui porte notre esprit à donner son assentiment à certaines vérités non affirmées par la conscience ni démontrées par la raison; tous les hommes en ont besoin pour satisfaire les nécessités de la vie sensitive, intellectuelle ou morale ». Cette tendance immanente, qui porte le nom d'*instinct intellectuel*, peut aussi s'appeler le *sens commun* — qu'il ne faut pas confondre avec le consentement universel — car ce sens basé sur notre nature est commun à tous les hommes. Tous les membres du « genre humain possèdent la certitude comme une qualité annexée à la vie, comme le résultat spontané du développement des facultés de l'esprit ». Moyennant certaines conditions, ce « sens commun » est *absolument infaillible*. Qualité précieuse qui sert de contrepoids à notre faiblesse. Car celle-ci, indépendamment de notre intervention libre, est une cause de déviation, qui peut nous conduire à l'erreur lorsque nous sommes à la recherche de la vérité (1).

Le fondement métaphysique des doctrines que nous venons d'exposer se trouve dans la connexion intime qui existe entre l'intelligence créée et l'intelligence incréée. Une fois de plus, la philosophie balmésienne nous ramène à la religion et à la théologie.

La théorie de la connaissance, — qu'on la considère du côté de l'objet ou du côté du sujet, — nous ramène toujours

(1) *Obras* XVI. *Filosofia Fundamental* I, p. 153, 316, 323, 335. Il reprend la même théorie dans sa *Filosofia Elemental* I, *Obras* XX, p. 134 sq.

à Dieu, principe de tout être et de toute connaissance. « Ce point de vue est élevé, mais c'est le seul ; si l'on s'en écarte, on ne voit plus rien ; on est forcé d'employer des mots qui n'ont plus aucune signification... La vérité objective se fonde en Dieu ; impossible d'affirmer une vérité, sans affirmer une chose représentée en Dieu... Cette communication intime du fini et de l'infini est une des vérités les plus certaines de la métaphysique ». Du point de vue du sujet, les principes sont les mêmes. Balmes nous expose sa doctrine qui sera une des bases de la philosophie du *Corps Mystique*. « Toutes les raisons individuelles, nées d'une même origine, participent d'une même lumière, d'un même patrimoine, indivisible dans le principe créateur, divisible dans les créatures. Dès lors, l'unité, ou plutôt l'uniformité ou la communauté de la raison humaine, est possible, est nécessaire. Dès lors, la raison de tous les hommes possède comme lien commun l'intelligence infinie ; dès lors, Dieu est en nous, et il y a une philosophie profonde dans ces paroles de l'Apôtre : *In ipso vivimus, movemur et sumus*. Dès lors, toute philosophie qui veut expliquer la raison en l'isolant... est fausse et en contradiction avec les faits » (1).

« Lorsque le texte sacré nous dit que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, il nous enseigne une vérité souverainement lumineuse, non seulement du point de vue surnaturel, mais aussi du point de vue purement philosophique. Dans notre âme, dans cette image de l'intelligence infinie, nous ne possédons pas seulement un trésor d'idées générales pour dépasser les limites de la sensibilité, mais elle est elle-même une représentation admirable, dans laquelle nous contemplons comme dans un miroir ce qui se passe dans cette immensité infinie, que nous ne pouvons connaître par intuition immédiate tant que nous sommes en cette vie. Cette

(1) *Obras* XVIII. *Filosofia Fundamental* III, p. 152, 154.

représentation est imparfaite, c'est une énigme, mais c'est cependant une véritable représentation : en élargissant à l'infini ses étroites dimensions, nous pouvons y contempler l'infini. Sa faible lueur est un reflet de la splendeur infinie. La légère étincelle qui jaillit du silex peut nous amener à imaginer l'océan de feu que les astronomes découvrent dans l'astre du jour » (1).

La comparaison du miroir est une image chère à Louis de Grenade. On peut même croire à un emprunt, car Balmes s'est formé à la lecture des mystiques espagnols du siècle d'or. Il juge que le retour à ces auteurs infusera à la philosophie une vie nouvelle et donnera plus d'ampleur à des doctrines dont on a oublié la véritable portée. Il cite nommément sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Louis de Grenade et Louis de Léon (2). Chez eux, la pensée philosophique était si profondément catholique, parce qu'elle naissait de la surabondante richesse de la contemplation religieuse. C'est chez eux qu'on trouvera l'origine des doctrines balmésiennes sur la participation de la raison à la lumière incréée, sur l'intuition et l'instinct intellectuel, sur l'harmonie nécessaire dans l'exercice des facultés, sur le cœur éclairant l'intelligence, etc.

Chez Balmes, la théorie de la moralité se trouve au même niveau que celle de la connaissance. L'homme possède un sens immanent du bien comme de la vérité. L'un et l'autre trouve son fondement en Dieu, Vérité subsistante et Bien suprême, qui déposa dans notre nature le reflet de ses propres perfections. La moralité absolue est l'amour de Dieu ; toutes les pensées et les sentiments moraux sont des applications et des participations de cet amour. Ici-bas l'acte immoral est possible, parce que l'homme ne possède point la

(1) *Obras* XVIII. *Filosofia Fundamental* III, p. 131. — (2) *Obras* VIII. *El Protestantismo* IV, p. 318.

vision intuitive de Dieu. Le bien infini ne lui apparaît pas nécessairement comme aimable, parce qu'il n'apparaît pas tel qu'il est en lui-même (1).

Une étude sur la portée religieuse de la philosophie de Balmes demanderait comme complément un aperçu sur sa pensée théologique. Balmes n'a point laissé d'écrits théologiques proprement dits ; pour dégager sa pensée, il faudrait grouper et coordonner les passages épars dans l'ensemble de son œuvre. Nous nous contenterons d'en relever un seul aspect, en parlant de son *Protestantismo*.

III. — « Le Protestantisme comparé au Catholicisme ».

Parmi les ouvrages didactiques et apologétiques de Balmes, une place spéciale doit être réservée à *El Protestantismo comparado con el Catolicismo* (2), que l'auteur regardait comme son œuvre par excellence. A quelle occasion fut-il composé? Après la crise athéiste de la révolution française, les préoccupations religieuses se réveillèrent. A la faveur de ces aspirations, le protestantisme tenta de pénétrer en Espagne. Pour s'opposer à ce danger, Balmes mettra en parallèle le protestantisme et le catholicisme et montrera que la civilisation européenne vient de l'Église romaine et non de la Réforme. Voici sa thèse : « Avant le protestantisme, la civilisation européenne s'était développée autant qu'il était possible ; le protestantisme détourna la marche de cette civilisation et occasionna à la société moderne des maux en quantité énorme ; les progrès qui eurent lieu après le protestantisme ont eu lieu, non pas à cause de lui, mais malgré lui » (3). Le catholicisme supprima l'esclavage et ennoblit la femme, il éleva l'individu à sa perfection à tous les points de vue,

(1) *Obras* XIX. *Filosofia Fundamental* IV, p. 382 sq. — (2) *Obras* V à VIII. — (3) *Obras* VIII, p. 325.

lui révéla la dignité de l'homme et les devoirs qui en résultent. Il forma ensuite une admirable conscience publique, riche en sublimes maximes morales, en règles de justice et d'équité. Balmes examine le point si délicat des droits de l'Église sur le pouvoir civil et consacre plusieurs chapitres aux instituts religieux et monastiques.

Parvenue à cette hauteur, la thèse n'était plus seulement une question nationale et de pure occasion, elle prenait place à côté des travaux de Bossuet et de Möhler. L'*Histoire des variations* avait confronté les enseignements successifs du protestantisme avec l'immutabilité des dogmes catholiques. La *Symbolique* de Möhler avait convaincu la Réforme de s'être éloignée de la pureté de la doctrine. Restait à examiner le côté social ; c'était le plus intéressant, à l'heure où le résultat pratique prime la théorie. Ce fut Balmes qui entreprit cette étude, en reprenant par la base l'édifice élevé par Guizot dans sa *Civilisation en Europe* (1).

On nous permettra de faire un autre rapprochement. Balmes prend place à côté de Newman, et le *Protestantismo* à côté du *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Comme Newman, Balmes professe que l'évolution est la loi du progrès. En quoi consiste le respect de la tradition? Faut-il s'arrêter, immobile, au terme de l'étape fournie par nos devanciers ou poursuivre la marche en suivant la même route? Le véritable respect du passé ne se trouve pas dans le fixisme qui reste fidèle à la lettre, mais dans le progrès qui reste fidèle à l'esprit. Les institutions du passé ne sont point intangibles, car les principes qui sont à leur origine peuvent exiger des applications nouvelles en des temps nouveaux. « Le genre humain est guidé par la Providence à un terme mystérieux et par des chemins inconnus. Celui qui méconnaît les changements qui ont lieu de toutes parts, ne

(1) *Vacant, Dictionnaire de théologie catholique*, au mot « Balmes ».

voit pas ce qu'il a sous les yeux ; ne vouloir retenir que les formes du passé, c'est s'appuyer sur un faible arbuste dans une pente dangereuse. Respectons le passé, mais ne croyons pas que notre stérile désir puisse le restaurer ; l'intérêt que nous portons aux choses du passé est exagéré, s'il nous conduit à maudire tout le présent et l'avenir... Gardons intactes les vérités éternelles ; soyons assurés que les choses qui reposent sur les promesses divines ne périront pas ; mais regardons le reste comme périssable ». « Tout ce qui est en contact avec les besoins de l'homme progresse, car la nécessité est un stimulant puissant ». L'évolution se retrouve dans tous les domaines. En politique. « Voulez-vous éviter la révolution ? Acceptez l'évolution ». Dans la vie des nations..... « lorsqu'on songe à ce qu'était l'Europe il y a cinq siècles, l'imagination s'épouvante à la pensée de ce qu'elle sera dans cinq siècles. L'avenir des nations civilisées recèle des événements si formidables et des changements si profonds, que probablement nous ne nous en formons aucune idée et que nous ne sommes pas même capables de nous en former une ». Il serait dangereux de vouloir enrayer cette marche rapide, car « tout ce qui dans les nations rompt la continuité de la vie, les tue ». La transformation est encore plus évidente dans la vie scientifique et dans les relations sociales. Balmes en prend résolument son parti ; il ne permettra pas que les esprits brouillons profitent seuls de tous ces changements. « Les hommes qui s'agitent s'installent dans la révolution, et de là ils tolèrent pour ainsi dire la religion et la monarchie ; nous autres nous nous installons dans la religion et dans la monarchie, et de là nous tâchons de mettre à profit les choses nouvelles » (1).

Est-ce que Balmes a saisi les conséquences que cette doctrine pouvait avoir dans le domaine dogmatique, où

(1) *Obras* XIV. Miscelánea, p. 233, 208, 225, 223, 228, 229.

l'application de l'évolution est plus délicate et plus nuancée parce qu'elle doit tenir compte de l'immutabilité du dogme? Il serait difficile de le dire, car les sujets qu'il a traités dans les dernières années de sa vie ne lui ont pas fourni l'occasion de toucher cette matière. Dans *El Protestantismo* — composé entre 1836 et 1840, donc avant ses premières publications — il n'a point formulé, comme Newman (1845), la doctrine du développement du dogme chrétien, bien que sa pensée fût orientée dans la même direction. Au chapitre III de *El Protestantismo*, Balmes donne une « nouvelle démonstration de la divinité de l'Église catholique tirée de ses relations avec l'esprit humain » (1). Il souligne avec complaisance tout juste ces arguments qui serviront à Newman pour prouver les notes qui permettent de reconnaître dans l'Église Romaine la véritable Église du Christ : la préservation du type, la continuité du principe, la puissance d'assimilation, la conséquence logique, l'anticipation de l'avenir, l'action conservatrice sur le passé, la vigueur chronique.

Balmes met en relief « la durée admirable de l'Église catholique pendant dix-huit siècles, et ce, malgré ses ennemis si nombreux et si puissants »... « Un des grands prodiges que présente sans cesse l'Église est l'unité de sa doctrine au milieu de toutes sortes d'enseignements, » ainsi que la présence dans son sein d'un grand nombre d'esprits supérieurs, qui, malgré l'originalité et la tournure différente de leur pensée, « sont tous catholiques et sont d'accord sur le corps de doctrines formé par l'ensemble des vérités enseignées par l'Église catholique ». Voilà un point qui « mérite l'attention spéciale des penseurs; même si lui ne parvient pas à le développer comme il le conviendrait, ils rencontreront là le germe de très graves réflexions ». « Il est bien sûr, que ce n'est pas chose nouvelle dans l'histoire de l'esprit humain, qu'une doctrine plus ou moins raisonnable

(1) *Obras* V, p. 61 sq.

ait été professée pendant un certain temps par un certain nombre d'hommes illustres et sages ; nous avons assisté à ce spectacle dans les sectes philosophiques anciennes et modernes ; mais qu'une doctrine se soit soutenue pendant de nombreux siècles, en jouissant de l'adhésion de sages de tous les temps et de tous les pays, par ailleurs très discordants dans leurs opinions particulières, très différents dans leurs coutumes, très opposés peut-être dans leurs intérêts et très divisés par leurs rivalités, ce phénomène est nouveau, il est unique, et seul il se rencontre dans l'Église catholique ». Pour expliquer cette unité, on invoquera peut-être le principe professé par le catholicisme de la soumission nécessaire à l'autorité ; mais la difficulté subsiste dans toute sa force. Toujours on se trouvera devant ce fait « qu'il y a sur terre une société qui, pendant dix-huit siècles, a toujours été dirigée par un principe constant » au milieu des conditions sociales les plus diverses, chez le sauvage dans ses forêts, chez le barbare dans ses tentes, chez l'homme civilisé dans les cités les plus populeuses. « Comment se fait-il que l'Église seule ait possédé pareil principe? Comment se fait-il que les autres religions, pour conserver une certaine unité, aient toujours dû fuir la lumière, esquiver la discussion et s'envelopper d'ombres profondes ; et que l'Église ait toujours conservé son unité en cherchant la lumière et non en cachant ses livres, non pas en raréfiant son enseignement mais en fondant partout des collèges et des universités? » Est-ce que le pontife de Rome pourrait, comme un chef de secte, maintenir pareille unité par son « despotisme religieux? » « Mais comment est-il possible que, dans l'espace de dix-huit siècles, les papes n'aient point eu une infinie variété dans les caractères, un degré très différent de science et de vertu? » Lorsque l'on compare cette unité profonde du catholicisme aux formes toujours changeantes du protestantisme ; lorsqu'on songe aux « terribles éléments

de dissolution qui fermentent dans l'esprit humain et qui ont pulvérisé toutes les écoles philosophiques et toutes les institutions religieuses, sociales et politiques, mais sans parvenir à ouvrir une brèche dans les doctrines catholiques, sans altérer ce système si fixe et si conséquent, ne faudra-t-il rien en conclure en faveur de la religion catholique » ?

Ne croirait-on pas lire une page de l'*Essay* que Newman écrivit en 1845 pour justifier à ses propres yeux son passage à l'Église catholique et qui eut une influence si profonde sur l'orientation de la science apologétique et dogmatique des temps présents. La pensée de Balmes se meut dans la même sphère que celle de Newman. Quoi d'étonnant, dès lors, que Balmes ait saisi à merveille ce qui se passait dans l'âme de Newman, sur les faibles indices qu'il recueillit à Londres en 1842. De retour en Espagne, Balmes publie, en 1843, une courte biographie sur *El Doctor Newman* (1). Il insiste sur la droiture de cette âme à la recherche de la vérité. Tout en défendant l'anglicanisme, Newman a voulu rétracter certaines paroles trop fortes qu'il avait écrites en d'autres temps sur l'Église de Rome. Pareille rétractation semblerait toute naturelle chez un converti ; elle prend une signification très particulière chez un protestant qui déclare vouloir rester fidèle à sa religion anglicane. Balmes analyse l'état d'âme de Newman et prévoit sa conversion prochaine. Grâce à la passion de la vérité et à la rectitude intérieure qui les caractérise tous deux, Balmes a pu tracer une esquisse psychologique du drame intérieur qui se déroulait dans l'âme de Newman, avec une telle précision et une telle perspicacité qu'il n'aurait rien dû y changer s'il avait vécu assez pour voir l'*Apologia pro vita sua* (2).

A. GIEBENS, S. I.

(1) *Obras* XII. *Biografías.* — (2) Notons une autre ressemblance entre Balmes et Newman : chez tous deux on suspecta la droiture de leurs intentions, au point qu'ils crurent nécessaire de justifier leur conduite devant le public. Balmes écrivit sa *Vindicación personal* (*Obras* XXXI, 1846) et Newman l'*Apologia pro vita sua.*

Note de spiritualité

UNE APOLOGIE DE L'AMOUR SENSIBLE. A PROPOS D'UN ROMAN MYSTIQUE (1).

Récemment une invitation suave à « être amis » nous fournissait l'occasion de distinguer les affections des saints de certaines tendresses moins innocentes. Voici qu'une retentissante apologie de l'amour sensible demande une mise au point autrement nette. Il s'agit d'un roman, mais présenté au public pieux comme un chef-d'œuvre de spiritualité. Ce serait, paraît-il, de la mystique en action. L'amour extatique pour le Christ y est aux prises avec l'amour passionné, presque aussi extatique, pour une créature. Il subit « l'épreuve du feu » et finit par triompher, d'une manière assez inquiétante.

D'autres critiques, dont le jugement compte, ont déjà averti du danger que le roman et la préface feront courir à plus d'un lecteur. Nul n'a songé, et nous moins que personne, à mettre en doute les intentions de l'écrivain, et celles du religieux sincèrement épris de l'idéal séraphique. Malheureusement, l'illusion n'est que plus dangereuse quand elle frémit d'enthousiasme et se fait impétueusement conquérante.

Ne nous attardons pas à quelques outrances de style, à des impéritie de composition. C'est la thèse elle-même qui doit retenir toute notre attention. Cette thèse est bien l'apologie de l'amour sensible. Il y aurait identité foncière de l'amour à tous ses degrés et sous toutes ses formes; et, par un renversement paradoxal, dans cette unification, ce n'est pas l'amour sensible qui est comme absorbé par l'amour divin, mais c'est l'amour divin qui est, pour ainsi dire, ramené à l'amour sensible. De là cette gageure affligeante d'assimiler les effusions d'une religiosité exaltée, maladive, aux élévations des vrais contemplatifs.

(1) Marie-Magdeleine Saeyeys, *Élecie*. Préface du P. Martial Lekeux, Franciscain. Paris, Librairie Plon, 1926.

Ne disons pas que ceux-ci, empruntant également les images du Cantique, ont traduit leur union avec Dieu en formules toutes semblables. Pour les saints, le texte inspiré ne révélait que la mystérieuse transformation qui se passait à la cime de l'esprit, au delà de la région des sens et même des idées créées. Ce qu'ils affirment c'est la déification, la pénétration de Dieu en l'âme purifiée, dégagée de tout le sensible. Sans doute, ils n'ont jamais songé à exclure de leur spiritualisme l'Humanité sainte de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Mais combien leur culte était pénétré de respect pour sa personne divine, combien éloigné de tout retour jouisseur, de tout égoïsme larvé ou fardé.

Il en va autrement ici. « Une part très large » — vraiment royale — est faite à la sensibilité. — Et même si l'on considère l'aventure romanesque, c'est la sensualité qui s'y octroie d'impudentes licences. Et c'est une autre gageure que d'innocenter comme chastes dans la préface ces agissements plus que téméraires. — Mais restons au point de vue de la piété. Dévote précieuse, qui fait de la philologie classique et de l'exégèse biblique, cette « Électe » est encore plus émotive qu'intellectuelle. Elle a foi en la divinité du Christ, certes, mais la passion qu'elle a conçue pour lui est manifestement d'un spiritualisme bâtard, et qui fait songer invinciblement à certaines peintures romanesques de la Madeleine ou de la Samaritaine.

Électe, avec un sans-gêne sans exemple chez les vrais amis de Dieu, met sa main dans la main blessée du Sauveur et contracte avec lui un « mariage » sans fiançailles, ni préparation. Pas un instant elle n'a songé à la mort mystique. Sa vertu dont elle donnera tout à l'heure la mesure, n'a pas connu la Nuit des sens, ni la Nuit de l'esprit. Comme l'a noté un critique averti, nous ne voyons ici aucun héroïsme de charité, de pureté, de zèle; rien de ce qui caractérise ce stade de l'union transformante auquel les maîtres, dans un

sens tout spirituel, réservent le nom de mariage mystique.

Ce regrettable abus d'une terminologie consacrée serait excusable chez la femme de lettres, qui s'aventure témérairement dans ces ténébreuses régions. Il surprend de la part d'un théologien.

Nous n'avons guère insisté sur la voluptueuse aventure d'amour humain qu'Électe essaie de combiner avec la communion quotidienne et sa tendresse pour Notre-Seigneur. Mais il est trop évident que tous les « sensibles », en quête d' « âmes sœurs », les illusionnés qui, par de suspectes caresses, cherchent à gagner les cœurs pour leur faire du bien, seront terriblement tentés de justifier leurs imprudences, en voyant l'absolution indulgente accordée ici à de telles défaillances.

L'auteur de la Préface proteste contre cette école trop écoutée (?) qui se défie de la sensibilité. L'expérience est là cependant qui en dit long sur la sagesse de cette réserve. On a cité à propos de ce roman une page admirablement éloquente de sainte Angèle de Foligno. Tous les saints la signeraient des deux mains. Elle commence ainsi : « Il n'y a rien au monde, homme ou diable ou créature, qui me soit suspect comme l'amour... Et je ne parle pas de l'amour coupable... Je parle du bon amour spirituel qui est entre l'âme et Dieu ou entre amis..., etc. » et se termine par ces mots significatifs : « Donc, jusqu'à ce qu'ils soient en l'amour parfait, tenez pour suspect tout ce qui est de l'amour ».

Du reste, il ne faut pas l'oublier, la sévérité de l'ascèse traditionnelle envers la sensibilité, tourne à l'honneur de la sensibilité elle-même. Purifiée par la mortification et la pénitence, sanctifiée par le contact virginal de l'Eucharistie, par le culte ravissant de l'Immaculée, la chair corrompue et pécheresse se spiritualise à son tour. Elle devient l'enveloppe diaphane de l'âme déifiée.

Si vous voulez juger Électe et sa doctrine vécue et prêchée,

relisez quelque biographie de sainte Thérèse de Jésus ou de son aimable Fille, dont quelques-uns voudraient faire, à contre-sens, le porte-étendard de la dévotion mièvre et commode. Le contraste entre ces deux espèces de sensibilité sera tellement saisissant que toute discussion en deviendra superflue.

Fleurs blanches du Carmel, Fioretti franciscains, démontrez-nous la transcendante supériorité de l'amour divin sur les suspectes effusions de la religiosité esthétique, égoïste et fort peu surnaturelle. Louis PEETERS, S. I.

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

P. GALTIER, S. I. **De Incarnatione ac Redemptione.** Paris, Beauchesne, 1926, (14 × 23 cm), VIII-506 p.

Ce livre est de tout point remarquable, tant au point de vue positif qu'au point de vue spéculatif. C'est le meilleur que nous connaissions. Dans les thèses positives l'auteur fait preuve d'un sens critique très éveillé, d'une grande probité scientifique et se montre au courant des travaux les plus récents. Les lecteurs de la *N. R. Th.* connaissent assez le P. Galtier pour qu'il soit superflu de louer son érudition. Ils liront avec un intérêt spécial la dissertation sur le Nestorianisme de Nestorius, qui fut si vivement discuté ces dernières années.

Signalons les thèses spéculatives les plus importantes, eu égard aux controverses théologiques modernes. L'auteur s'éloigne de la théorie de saint Thomas pour adopter celle de Molina sur la fin de l'Incarnation, et, — ceci est plus grave —, sur la raison formelle de l'union hypostatique embrasse l'explication de Tiphaine... qui n'explique rien. — L'humanité du Christ, tant dans la sanctification que dans les miracles, n'exerce qu'une causalité morale. — Sa liberté est conciliable avec un précepte rigoureux de mourir, parce que, d'une part l'impeccabilité ne s'oppose pas à la liberté physique, pas plus que la grâce efficace, et d'autre part la condition du Christ en tant que « compréhenseur » n'est pas exactement celle des bienheureux : par le fait de la passibilité de son corps et de son âme, la mort

décrétée par Dieu ne pouvait lui paraître comme un bien sous tous les rapports. Or seule la connaissance d'un bien qui est perçu comme sans aucun mélange de mal meut nécessairement et invinciblement la volonté. Nous nous étonnons que le P. Galtier n'ait pas signalé l'intéressante thèse de M. De Baets. *De libera Christi obedientia.* Louvain, 1905. — Comme le péché entraîne un double *reatus* (*reatus culpae* et *reatus poenae*), la satisfaction réciproquement comprend un double élément, une peine sensible (élément matériel) et les dispositions intérieures de la volonté (élément formel). La mort de Jésus et sa passion sont donc un élément vraiment constitutif de la satisfaction : mais leur valeur provient de la volonté amoureuse du Christ et de son obéissance. La mort du Christ fut donc à la fois une vraie expiation et une satisfaction. — L'essence du sacrifice comporte, outre l'oblation (élément générique), l'immolation (élément spécifique). Par le sacrifice l'homme affirme le souverain domaine de Dieu sur la substance même des choses et sur la vie. La valeur rédemptrice du sacrifice de la croix ne s'explique pas par la théorie de la substitution pénale ; mais elle dépend de l'intention de celui qui l'offre, et de sa solidarité avec le genre humain. A quel moment le Christ fit-il son oblation sacerdotale ? Le P. Galtier ne le dit pas expressément, mais il semble admettre, avec l'école française, que cette oblation fut faite au moment de l'Incarnation. Au contraire, il se prononce nettement contre l'oblation céleste du sacrifice. — La partie la plus neuve du livre du P. Galtier nous semble encore la belle analyse de la notion de corps mystique, que nous croyons cependant incomplète, parce que l'auteur n'admet pas la causalité physique de l'humanité de Jésus-Christ dans la satisfaction. Ces pages seront lues et méditées avec grand profit, comme d'ailleurs tout le beau livre du P. Galtier. E. Hocedez, s. i.

A. d'Alès. **De Sacramento Poenitentiae.** Paris, Beauchesne, (23 × 14 cm), xi-176 p. Prix : 17,50 frs.

Par ses travaux si nombreux et si estimés sur l'histoire de la pénitence primitive, l'auteur était admirablement préparé à nous donner un traité *De poenitentia*, aussi solide qu'érudit. Destiné à l'enseignement, sous un mince volume, ce petit livre condense une documentation énorme. Bien que la théologie positive ait les préférences de l'auteur, il ne néglige cependant pas la spéculation, dans laquelle il s'inspire toujours de saint Thomas. Étant donné l'érudition du P. d'Alès, nous nous étonnons de ne pas voir mentionné le *De poenitentia*, du P. De San, (Bruges, Beyaert), particulièrement sur la question de l'attrition, qu'il a traitée d'une façon particulièrement approfondie. La méthode du P. d'Alès a l'avantage de fournir à l'élève toutes les notions essentielles et tous les documents nécessaires, non seulement pour comprendre la matière, mais encore pour pousser ses études

particulières, sans cependant rendre superflu ou inutile le commentaire oral du professeur. A ce point de vue, ce livre est un modèle.

E. Hocedez, s. i.

J.-V. Bainvel. **De Ecclesia Christi.** Paris, Beauchesne, 1926 (23×14 cm), vi-242 p. Prix : 24 frs.

Ce livre est destiné à l'élève. De ce chef, il a le droit d'être élémentaire et bref dans l'exposé de la doctrine et le développement des preuves. Le livre étant classique, le plan et la méthode devaient l'être aussi. L'auteur répartit donc la matière en deux sections; la première traite de l'Église considérée en elle-même, son institution, ses notes, sa nature, sa constitution, ses droits, ses membres, son pouvoir, ses relations avec l'État; la seconde traite du Souverain Pontife et de ses prérogatives, de sa primauté et de son infaillibilité, du concile et des évêques, de l'immunité et du pouvoir temporel. Il ne fait aucun étalage d'érudition, ni ne s'embarrasse dans de longs développements d'exégèse ou de critique historique. Mais on sent partout que les preuves sont le résultat d'une étude sérieuse, tant la formule est nette, claire et décidée. Toutefois, nous aurions désiré une argumentation encore plus rigoureuse sur certains points, par exemple sur le pouvoir indirect, sur le pouvoir temporel. V. Cremers, s. i.

R.-M. Schultes, o. p. **De Ecclesia Christi praelectiones apologeticae.** Paris, Lethielleux (23×14 cm), viii-776 p.

Il est malaisé de dire de cet ouvrage tout le bien qu'on voudrait. Serait-ce peut-être parce qu'il vient après d'autres traités sur l'Église, qui certes le valent, s'ils ne lui sont pas supérieurs, ou serait-ce encore parce que l'auteur n'a pas voulu donner à son livre l'orientation caractéristique, qui en eût fait un ouvrage de marque? En effet, il destine son traité à ses auditeurs, mais, comme *liber textus,* il est un peu compact, touffu, et il n'est que médiocrement clair; par-delà ses élèves, il le destine aussi à des lecteurs de croyance dissidente, mais alors, a-t-il fait la part assez large à la critique historique, aux discussions exégétiques, l'information est-elle assez complète, et l'argumentation assez serrée? Questions que l'on ne peut s'empêcher de poser.

D'autre part, le volume contient assez de matériaux et de vues intéressantes pour pouvoir être consulté avec fruit. V. Cremers, s. i.

E. Dumoutet. **Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement.** Paris, Beauchesne, 1926, (23×14 cm), 112 p.

Le désir de voir l'hostie semble avoir été une des expressions les plus caractéristiques de la dévotion du moyen âge; le livre de M. l'abbé Dumoutet

abonde en documents et en remarques à ce sujet. Dans un premier chapitre l'auteur démontre l'origine et l'existence de cette dévotion chez les mystiques, sainte Gertrude, sainte Dorothée, et chez les théologiens Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, etc...

Avant le XIIe siècle les témoignages sont rares et peu concluants et nous restons dans le domaine des conjectures. Le premier texte formel est du XIIIe siècle, c'est le décret d'Eudes de Sully, évêque de Paris (1196-1208). On sait comment jusqu'à présent, à la suite du P. Thurston, la plupart des liturgistes et historiens étaient d'accord pour dater de cette époque l'origine de l'élévation (Eudes de Sully aurait prescrit ce geste liturgique en protestant contre les théories de Pierre Cantor et Pierre Comestor, qui reculaient le moment de la transsubstantiation après la consécration du calice). M. Dumoutet, dans un chapitre suivant (c'est la partie la plus considérable de son livre), croit pouvoir opposer ses conclusions à cette thèse universellement admise; d'après lui, l'élévation fut introduite par Eudes de Sully pour répondre au désir des fidèles de voir le corps du Christ; le décret de l'évêque de Paris n'aurait donc aucun rapport avec la théorie des deux Pierre.

Quelques pages sont consacrées à l'étude de l'ostension du Saint-Sacrement aux mourants en guise de viatique et à l'exposition de l'hostie en dehors de la messe; nous constatons, à l'origine de ces deux pratiques, le même désir de voir l'hostie; dévotion qui suffit à expliquer leur diffusion progressive.

Ce livre, comme on le voit, n'a pas seulement le mérite de renouveler la controverse de l'origine de l'élévation; il apporte aussi une riche contribution à l'histoire de la dévotion eucharistique.

Nous nous permettrons cependant de faire quelques réserves au sujet des conclusions de l'auteur qui ne semble pas distinguer toujours assez nettement élévation et ostension de l'hostie. Pourquoi aussi n'avoir pas cité le décret d'Eudes de Sully d'après Mansi et nous avoir donné un texte intraduisible ?

J.-M. LAUREYS, S. I.

J. DE GUIBERT, S. I. **Les doublets de saint Thomas d'Aquin, leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples.** Paris, Beauchesne, 1926, (19×12 cm), 164 p. Prix : 11 frs.

Entravé par les circonstances, le P. de Guibert n'a pu fournir à son travail qu'une base fragmentaire; ces pages n'en sont pas moins une contribution suggestive à l'étude critique du développement historique de la pensée de saint Thomas, étude dont l'importance est judicieusement soulignée.

L'auteur indique d'abord une méthode pour opérer, parmi les passages

parallèles, un triage des « doublets » proprement dits (où « la même question est examinée au même point de vue, et à la même place »). Suivent, à titre de modèles, deux tableaux des « doublets » relatifs aux traités *de Deo Uno* (S. Th., I, 2-26) et *de Deo Trino* (27-43).

Ensuite l'auteur aborde l'étude critique de l'évolution de la pensée de saint Thomas d'après certains « doublets » relatifs à des questions d'exégèse thomiste récemment controversées (la foi qui discerne, le salut des infidèles, dons du Saint-Esprit et mode d'agir « supra-humain », préceptes et conseils en matière de charité). Les trois premiers exemples nous montrent une pensée qui se libère progressivement, et non sans hésitations, de la tutelle d'un enseignement reçu, dès le début, *ad modum recipientis*. Le quatrième nous fait assister à un travail de précision sur une doctrine foncièrement identique. M. Ledrus, s. i.

THÉOLOGIE MORALE

Chan. A. De Smet, s. t. d. **De Sponsalibus et Matrimonio.** 4e éd. Bruges, Beyaert, 1927, (16×26 cm), xlv-840 p. Prix : 85 frs pour la Belgique, 110 frs pour l'étranger.

Voici déjà la quatrième édition du chef-d'œuvre de M. le Chanoine De Smet; nous pourrions même dire la cinquième, puisqu'en 1923 a paru une quatrième édition du tome premier et un supplément au second. Cette fois tout l'ouvrage se présente en un seul volume : ce qui n'est pas un inconvénient, car les numéros marginaux restent les mêmes. Le savant auteur a été bien inspiré en gardant l'exposé systématique de la matière plutôt que de suivre l'ordre des canons du Code. Il tient son livre bien au courant des questions et des publications nouvelles. Ainsi nous trouvons bien expliquée la doctrine de la *copula dimidiata* (p. 203), et du recours à l'Ordinaire préalable à une instance en divorce (p. 340), etc. — L'auteur se rapproche heureusement (p. 47) de l'opinion permettant au médecin un certain usage de son secret professionnel pour empêcher le mariage d'un syphilitique, qui trompe indignement l'autre partie sur son état de santé. Ne pourrait-on même admettre, dans une certaine mesure (p. 597), ce que suggère la revue *Ons Geloof* (1926, p. 357), notamment la prescription légale d'un certificat médical à échanger entre les parties? L'État ne pourrait certes pas empêcher le mariage de ceux qui n'ont pas un certificat favorable à exhiber, mais il pourrait exiger peut-être que les deux parties soient instruites de leur état de santé mutuel et prévenir ainsi une tromperie monstrueuse. — D'après les recherches du Prof. Van Rooy, d'Amsterdam, nous exigerions maintenant moins de temps que l'auteur (p. 206), pour excuser de faute grave les lotions après les rapports. — Enfin le Casus 1125 de Genicot a été résolu dans la dernière édition plus sévèrement que ne l'indique M. De Smet (p. 184).

Ce compte-rendu était imprimé, quand nous avons appris la mort inopinée de l'auteur... Nous rendons un hommage ému à la mémoire du saint prêtre et du grand savant, qui, malgré une santé débile, a tant travaillé pour la moralité du peuple chrétien ! J. SALSMANS, S. I.

H. NOLDIN, S. I. **De praeceptis Dei et Ecclesiae.** Ed. 18ª, Oeniponte, Fel. Rauch, 1926, (14×22 cm), 746 p.

Un livre qui en est à sa 18e édition peut se passer d'appréciation louangeuse : le Manuel du R. P. Noldin est assez connu pour ses qualités solides. Toutefois on pourrait désirer un plus ample exposé des motifs pour certains principes et certaines solutions. On regrette aussi que le R. P. Schmitt n'indique pas les principales modifications que présente cette édition. A la page 723 il explique exactement, nous semble-t-il, la portée extensive de la réponse de la Congrégation du Concile (13 juin 1925) sur les duels académiques. Au n. 540 la référence à la Morale de Genicot (I n. 599) ne rend pas exactement la pensée de cet auteur : celui-ci ne parle à cet endroit que des contrats absolument invalides et nullement des contrats rescindibles.

J. SALSMANS, S. I.

H. NOLDIN, S. I. **De sexto praecepto et de usu matrimonii.** 21ª, Oeniponte, Fel. Rauch, 1926, (14×22 cm), 110 p.

Le R. P. Noldin a traité dans un fascicule séparé — on ne sait trop pourquoi — *de sexto praecepto et de usu matrimonii*. Voici la 21e édition... dont il sera bien superflu de relever les qualités. A bon droit, le successeur du P. Noldin, le R. P. Schmitt, prend résolument position pour l'abolitionnisme (n. 18). Sur la *delectatio completa* des impubères, on a quelque peine à concilier les nn. 8 et 31, pour en affirmer, comme de juste, la possibilité physiologique. Nous n'oserions pas interroger les enfants *de voluptate percepta* (n. 102), de peur qu'ils n'apprennent ce qu'il leur est plus utile d'ignorer. A certains endroits (par exemple n. 73) une sévérité plus grande aurait nos préférences. Enfin la Théologie de Genicot est citée à tort (n. 76) en faveur de l'omission de l'avertissement à donner aux onanistes de bonne foi (?). J. SALSMANS, S. I.

GERSTER A ZEIL (Th. VILLANOVA), O. M. CAPUC. **Munus Confessarii quoad castitatem paenitentis promovendam.** Oeniponte, Felicianus Rauch, 1927, (12×19 cm), IV-124 p. Prix : M. 1.50.

Ce petit livre mérite d'être recommandé aux prêtres soucieux de perfectionner leur méthode de direction et de médication spirituelles. L'intention de l'auteur est très apostolique : aider à diminuer les ravages du vice solitaire. La théorie morale et la pratique du confesseur sont exposées avec force citations d'auteurs, peut-être même trop amplement : les prêtres très

occupés auront-ils le temps et le courage de tout lire? Trouveront-ils immédiatement le conseil pratique pour les guider dans un cas déterminé? On voudrait aussi apprendre des procédés d'ordre psychique à inculquer au jeune homme, pour rester maître de lui-même et pour résister au moment de la tentation, tels qu'en a proposé notre Revue récemment (1926, p. 733 sq.).

Les prêtres belges verront avec plaisir que le R. P. Gerster apprécie les auteurs de chez nous : Van Roey, Waffelaert, Genicot, Vermeersch, Francotte, etc. J. Salsmans, s. i.

Saint Thomas d'Aquin. **Somme Théologique. Les actes humains** (Ia IIae, q. 6-21). Gillet (M.-S.), o. p. Paris. La Revue des Jeunes, (10×17 cm.), 478 p. Prix : 10 frs.

Ce volume devrait se trouver à portée de tout étudiant d'un cours de morale générale. La traduction se fait remarquer par un extrême souci de la pureté et de la précision du vocabulaire français. Les « Renseignements techniques » offrent, en développements parallèles, une synthèse précise et simple des notions cardinales de la psychologie de l'action morale chez saint Thomas.

La Collection de la *Revue des Jeunes* gagnerait en intérêt si les « Notes explicatives » reproduisaient plus largement des passages choisis des grands commentateurs, généralement inabordables, sinon pour des spécialistes. M. Ledrus, s. i.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

L. von Pastor. **Geschichte der Päpste im Zeitalter der Katholischen Reformation und Restauration. Sixtus V, Urban VII, Gregor XIV, und Innozenz IX (1585-1591).** Freiburg i. B. Herder, 1926, (22×14 cm), xxxi-666 p. M. 24.

Quarante ans déjà se sont écoulés depuis la publication du premier volume de l'*Histoire des Papes*. Voici le dixième, vrai monument jubilaire que l'infatigable vieillard édifia lui-même pour sa gloire. Car en dehors de trois pontificats fort éphémères, il retrace ici l'histoire de Sixte-Quint, du pape que M. Hase nommait le « héros de la papauté renouvelée ». Ajoutez que ce souverain extraordinaire avait déjà ses biographes, dont deux au moins, Ranke, en Allemagne, et Hübner, en France, sont encore lus et admirés aujourd'hui. Mais voici que M. Pastor les dépasse de loin, et par la richesse des sources qu'il utilise le premier, et par l'abondance des ouvrages imprimés qui étendent sa documentation et lui fournissent des cadres historiques et des appréciations, enfin par l'élégante sobriété de son exposition.

Que n'avons-nous de l'œuvre de Pastor une traduction française qui suive l'original avec moins de lenteur et le rende avec plus de fidélité !

Sixte-Quint voulut empêcher la victoire des Huguenots en France et la domination universelle de Philippe II en Europe. Il combattit deux grands ennemis, l'hérésie et le césaropapisme. Rome est pleine de souvenirs de lui. Après avoir rencontré l'obélisque où il fit graver le *Christus vincit*, les yeux ne se lassent pas d'admirer l'harmonieuse coupole de Saint-Pierre, achevée sous son gouvernement; puis, ils sont éblouis, au Vatican même, par la richesse de la grande bibliothèque, le *Salone Sistino*, dont il entreprit la construction et la décoration. Mais, dans ce pontificat de cinq années, la réforme de l'Église resta toujours à l'avant-plan. Si Jules II représente la renaissance artistique, Sixte-Quint représente la renaissance catholique. Et la plupart des congrégations romaines, au nombre de quinze, entre lesquelles il répartit les affaires de la curie et qui forment dès lors les rouages de l'administration pontificale, devaient principalement lui servir à répandre en tous lieux la législation disciplinaire du concile de Trente.

Quelle personnalité unique dans l'histoire de l'Église! Enfant, il garde les troupeaux de son père et devient franciscain à treize ans. Il se fait remarquer, comme prédicateur, par la fougue de son éloquence et, comme inquisiteur, par l'âpreté de sa justice. Après avoir été créé cardinal et comblé de faveurs par Pie V, il tombe en disgrâce, sous Grégoire XIII, et se console dans des travaux d'éditions de Pères. Pape, il unit à des qualités de premier ordre et très accentuées : piété, frugalité, simplicité, activité, certains défauts non moins en relief, comme la violence dans les paroles et l'obstination. Ceux-ci sont la rançon d'une énergie dont peu de papes donnèrent d'aussi multiples preuves. En des pages poignantes, M. Pastor nous montre Sixte-Quint luttant contre la fièvre pendant les semaines qui précèdent sa mort. Ni la maladie, ni son entourage ne parviennent à le retenir au lit. Il lui faut, comme toujours, recevoir les audiences, traiter les affaires. Trois jours seulement avant sa fin, cette robuste nature doit s'avouer vaincue.

Signalons, en terminant, le chapitre consacré à Marie Stuart. Il ne dut point être facile à l'auteur de dominer la littérature énorme à laquelle donna lieu la tragique histoire de cette reine. E. DE MOREAU, S. I.

P. SCHMIDLIN, Dr. **Katholische Missionsgeschichte.** Post Kaldenkirchen, Rl. Missionsdruckerei Steyl. s. d. (24 × 16 cm), p. XI-598.

Le mouvement romantique suscita, vers le milieu du XIX^e^ siècle, plusieurs « *Histoire des missions catholiques* », toutes, même la plus consciencieuse, celle de Henrion, très démodées aujourd'hui. Malheureusement, l'on attend encore, pour les remplacer, cette œuvre « conforme aux sources » que réclamait Pastor dans le cinquième volume de son *Histoire des Papes*, mais qu'en 1912, le P. R. Streit considérait comme irréalisable.

M. Schmidlin n'a pas eu la prétention de nous la donner. La plupart des

archives des missions modernes ressemblent, en effet, à une vaste forêt vierge où bien peu de travailleurs ont osé pénétrer ; il manque de collections de sources suffisamment sûres et de monographies vraiment scientifiques. Réunir les relations et les histoires imprimées depuis le XVI^e^ siècle et les utiliser critiquement, c'était là, déjà, pour M. Schmidlin un labeur suffisamment ardu : car ces pièces, parfois peu répandues et fort dispersées, sont souvent tendancieuses et parénétiques.

Ce fut sur les instances réitérées de ses auditeurs et de ses élèves que M. Schmidlin se mit à composer la synthèse provisoire dont nous rendons compte ici. Professeur de science des missions à Münster en Westphalie, fondateur de la *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, bref, principal pionnier, en Allemagne, de cette discipline détachée de l'histoire de l'Église, il n'en était pas de plus capable que lui pour retracer dans ses grandes lignes l'expansion du christianisme et du catholicisme à travers les siècles et pour fournir aux travailleurs, avec certains cadres, avec certains traits caractéristiques de l'apostolat des diverses époques et des divers missionnaires, les indications bibliographiques indispensables.

Les grandes divisions de l'ouvrage coïncident avec les époques classiques en histoire profane et en histoire ecclésiastique : antiquité, moyen âge, temps modernes et période contemporaine. Nous avons à peine besoin de dire, après ce qui précède, que, bâties avec des matériaux historiques suffisants, les deux premières parties sont les meilleures. Au reste l'auteur se trouvait dispensé de faire ici toujours œuvre originale. La *Mission und Ausbreitung* de Harnack, par exemple, souvent mise au point et corrigée, je le veux bien, lui fournissait la matière de quatre chapitres sur cinq, pour l'histoire des missions anciennes.

Le livre de M. Schmidlin est le bienvenu et il faut remercier le savant professeur de nous l'avoir donné. Il différencie avec beaucoup de netteté les époques de l'apostolat chrétien et catholique. Il présente en relief les principales figures de missionnaires. Il accompagne ses aperçus sur les sources et la bibliographie de notes critiques précieuses. Mais à côté de nombreuses qualités, il est impossible de ne pas remarquer quelques défauts. Le principal paraît d'ordre bibliographique. M. Schmidlin néglige de bons ouvrages, il en utilise d'autres qui ne méritent pas cette préférence. Il énumère parfois pêle-mêle toutes sortes de livres, anciens ou récents, réussis ou manqués, généraux ou spéciaux. Son exposé se ressent de ces erreurs de discernement. Il lui arrive aussi, à propos de tel ordre religieux ou de tel missionnaire, d'emprunter plus que de raison à des auteurs qui leur sont hostiles ou de ne pas assez plaider les circonstances de temps pour certaines pratiques ou certaines superstitions (par exemple p. 280, n. 14).

E. DE MOREAU, S. I.

CAMPANA (E. SACERDOTE). **Il concilio Vaticano.** Volume I.

Il Clima di concilio. Parte prima et parte seconda. Lugano-Bellinzona, Grassi, 1926, (16×24), p. XVI-511, 513-931.

La principale histoire du Concile du Vatican est celle du R. P. Th. Granderath, éditée par le R. P. C. Kirch et traduite de l'allemand par les Jésuites d'Enghien. Sa supériorité sur les ouvrages qui avaient abordé précédemment le même sujet tient surtout aux matériaux que, pour la première fois, elle emploie. En effet, elle avait pu être préparée au milieu des richesses des archives vaticanes, mises, sans aucune réserve, à la disposition de l'auteur par le pape Léon XIII.

M. l'abbé Campana n'apporte pas de documents nouveaux. Il se base avant tout sur les grandes collections de sources publiées par Cecconi et les Jésuites de Maria-Laach. Il recourt très fréquemment aussi au travail du P. Granderath, sans le plagier jamais.

Son dessein est de faire paraître en deux volumes toute l'histoire du concile. Le premier, relatif surtout à l'époque qui précéda l'ouverture de l'assemblée, est intitulé : *Il Clima del concilio*, c'est-à-dire qu'il décrit minutieusement les conditions religieuses du monde catholique, aux environs de 1870, pour autant que leur connaissance peut aider à comprendre le concile et les mouvements d'opinion auxquels celui-ci donna lieu. Les deux tomes en lesquels il se divise ne correspondent qu'au premier volume de la traduction française de Granderath, qui compte encore quatre tomes en deux volumes. Aussi ne voyons-nous pas comment M. Campana pourra s'en tenir à ses prévisions sur l'étendue de son histoire.

Nous avons parcouru ces 931 pages avec le plus vif intérêt. Les matières sont beaucoup mieux groupées que dans les volumes de l'historien allemand. Ainsi l'auteur eut l'excellente idée de consacrer des chapitres spéciaux à un homme, comme Doellinger, et à des pays, comme la France, l'Allemagne, l'Autriche, la Suisse. A ée dernier revient la part du lion : 130 pages. On ne se plaindra pas de cette préférence donnée à la patrie de l'auteur ; Granderath, en effet, ne lui accordait que quelques lignes dans son premier volume, et l'on sait l'importance de l'opposition qu'y rencontra l'infaillibilité.

Pour la Belgique aussi, M. Campana nous apprend beaucoup plus que le P. Granderath. Il laisse trop de côté, cependant, les hommes d'État, la plupart catholiques-libéraux. Au sujet du principal, Adolphe Dechamps, antiopportuniste très modéré, notre biographie de ce personnage lui eût fourni bien des détails complémentaires. D'autre part, il présente comme types les plus représentatifs des catholiques-libéraux belges, le P. V. De Buck et Mgr de Mérode. Or, le second, fixé à Rome, était dépourvu de toute influence en Belgique ; le premier, quelles qu'aient été ses idées, ne prit jamais position contre l'opportunité de la définition.

M. Campana se montre, en général, au courant. Il a consulté tous les ouvrages parus sur le concile et lu nombre de biographies. Aussi trouve-t-on

dans son livre le portrait de tous les hommes de premier et de second plan à l'époque du concile. Il dévoile leurs qualités et leurs défauts d'une manière très objective.

Bref, les Italiens et les Suisses qui parlent l'italien posséderont dans l'ouvrage de M. Campana, si le second volume vaut le premier, une bonne histoire du concile du Vatican. Nous regrettons toutefois qu'il ne cite pas ses sources et sa bibliographie, comme on le pratique d'ordinaire dans tous les pays d'Europe. E. DE MOREAU, S. I.

R. P. Fredegang VAN ANTWERPEN. **Zeven eeuwen Geschiedenis der Franciscaansche derde Orde (1221-1921).** Herenthals, Secretariaat der Derde Orde, Capucijnenklooster, 1926, (19×13 cm), 241 p. Prix : 6,50 frs.

Sans aucun étalage d'érudition, le savant archiviste-général des Capucins raconte, dans ce petit livre, l'histoire du Tiers-Ordre de Saint-François. Il n'a cependant pas divisé ses chapitres d'après un principe chronologique, car il y traite successivement de la première règle (1221); de la situation juridique du Tiers-Ordre ; des rapports de celui-ci avec les Frères-Mineurs ; du Tiers-Ordre et du clergé séculier ; de la vie religieuse ; des modifications faites par les Papes à la première règle pour l'adapter aux diverses périodes de l'histoire; de la diffusion, et enfin de l'activité et de l'influence du Tiers-Ordre. Écrit en une langue très claire, le livre du R. P. Frédegand sera, nous l'espérons, répandu dans tous les milieux. Nous lui reprocherons d'avoir donné du XIIe siècle une peinture bien noire et de s'être trop borné aux sources juridiques, c'est-à-dire, par exemple, aux différentes règles et aux actes pontificaux. N'y a-t-il pas eu pour le Tiers-Ordre comme pour le premier Ordre, des moments de moindre ferveur? Fut-il toujours également prospère? On voudrait trouver en ces pages d'une façon plus complète la réponse à ces questions. E. DE MOREAU, S. I.

H.-A. KROSE, S. I. et J. SAUREN. **Kirchliches Handbuch für das Katholische Deutschland. Band XIII (1925-1926).** Freiburg. i. B. Herder, 1926, (22×13 cm), 462 p.

L'article que nous avons consacré l'année dernière, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, à l'*Avenir du catholicisme en Allemagne*, reposait principalement sur les statistiques groupées au tome XII du *Kirchliches Handbuch*. Le XIIIe modifie sur un point le plan suivi aux volumes précédents : l'organisation de l'Église allemande est retracée après celle de l'Église universelle (première et deuxième parties), tandis que jadis elle ne formait que la septième partie, où prenaient place également les indications relatives aux ordres religieux. Le coût de l'impression força les éditeurs à limiter plus parcimonieusement le nombre de pages attribuées à tel collaborateur, ainsi à M. H. Auer, dans son chapitre sur l'activité

sociale et charitable des catholiques allemands. Les renseignements donnés dans le tome XII sur la statistique confessionnelle des écoles ne portaient que sur la Prusse et la Bavière : ils s'étendent ici à tout l'empire et à toutes les écoles. E. DE MOREAU, S. I.

ASCÉTISME

UMBERG (B. S. I.). **Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtiger Betrachtungen des Exerzitienbüchleins.** Innsbruck. Fel. Rauch. 1927, (12×19 cm), 104 p. Prix : M. 1,50 fr.

Reçus avec intelligence et ferveur, les sacrements sont des agents psychologiques puissants de vie religieuse. A coup sûr, une âme pleinement fidèle à la grâce du baptême, deviendrait sainte. Par ailleurs, une expérience séculaire et plus qu'individuelle constate que les Exercices de saint Ignace sont un tonifiant sans pareil de cette même vie religieuse. « Si je faisais donc entrer le dogme sacramentel dans les Exercices, mais en respectant leur armature psychologique si forte et même leur matière », s'est dit le P. U. et de cette « lumière », car c'en fut une, est né ce supplément au Directoire; je puis appeler ainsi ce précieux livret que son auteur destine avant tout aux directeurs de retraites. Le lecteur y trouve des vérités tirées du dogme sacramentel mais adaptées au cadre général des exercices et même au plan des méditations particulières (fin de l'homme — baptême; règne du Christ — confirmation, mariage, ordre; contemplatio ad amorem — Eucharistie); on peut, au choix, les introduire dans la méditation ignatienne ou en faire matière à répétitions. Le livre n'est pas né du mouvement liturgique mais d'un long enseignement de la théologie des sacrements. L'auteur estime même rendre un bon service au mouvement liturgique de tendance saine, celui qui répond aux rudes exigences de la vie, « qui veut l'action et le sacrifice et n'est point satisfait d'une expérience purement interne aux visées strictement contemplatives ». Le P. U. ne se trompe pas lorsqu'il estime avoir, par ces pages si doctrinalement solides, réalisé un progrès en harmonie parfaite avec les intentions de l'auteur des Exercices. FRANÇOIS JANSEN, S. I.

Boniface MAES, O. F. M. **Théologie Mystique ou traité de vie spirituelle,** traduit du latin par le P. Martial Lekeux. Bloud et Gay, (12×19 cm), 183 p.

« Caritas », se peut-il nom plus heureux pour présenter au public une « Bibliothèque de lectures spirituelles » composée d'auteurs franciscains? Il rappelle la fin de toute ascèse et de toute mystique chrétienne; il souligne discrètement une note dominante de la spiritualité franciscaine; au théologien at au philosophe, il suggèrera même les différences doctrinales

caractéristiques des grands spéculatifs franciscains, tels que le « Docteur Séraphique » et le « Docteur Marial ». *Nomen sit omen!*

La *Nouvelle Revue Théologique* souhaite que le nom engageant de la reine des vertus décide beaucoup d'âmes à ouvrir ces jolis volumes couleur de bure. Et que le premier de la série ne les effraye pas! Car le P. Boniface Maes ne leur prêchera pas un « amour mièvre ». Son petit traité de théologie mystique est solide, court, simple et clair comme un catéchisme et rempli du miel des saintes affections. L'original écrit en flamand parut en 1668; dès l'année suivante, une traduction latine vit le jour; nous connaissons une traduction française (Gand 1687) faite « sur le latin de la 6e édition imprimée à Cologne, chez Jean Friessen en 1677; en 1770 encore, on en imprime une version allemande à Augsbourg et à Innsbruck. »

Pareil succès est un sûr garant de la valeur d'une œuvre. En se mettant à l'école du P. Maes, les âmes chrétiennes du temps passé prouvèrent le sérieux de leur amour de Dieu, car l'amour qu'il enseigne est haine de soi.

En les remettant à l'école du P. Maes, le P. Lekeux rend aux âmes contemporaines un sérieux service. François Jansen, s. i.

A. Brou, s. i. **Au puits de Jacob. Méditations sur l'entretien de Jésus et de la Samaritaine.** Tournai-Paris-Lille, Casterman, 1926, (12×19 cm), 238 p.

A première vue on se dira peut-être : « Comment, tout un livre de méditations sur cet entretien de Jésus et de la Samaritaine! » Qu'on se rassure. Ces méditations du P. Brou n'ont rien de fade ni des longueurs. S'attachant au récit de saint Jean, l'auteur s'efforce de pénétrer le sens caché des actes et des paroles du Maître; le lecteur trouvera dans ces pages, à la portée de tous, des clartés nouvelles et des encouragements à la perfection. C'est un petit traité sur le progrès de l'âme, traité dont les idées principales sont les paroles du Christ à la Samaritaine.

J. L. D., s. i.

De Meulemeester (m. c. ss. r.). **Mère Marie-Xavier, première Supérieure Générale des Sœurs de la Providence de Champion (1809-1853).** Namur, Ad. Wesmael-Charlier, 1927, (14×22 cm), 388 p. Prix : 8 frs.

Écrite très simplement, à la lumière de documents dont quelques-uns avaient échappé au P. Ch. De Smedt, Président des Bollandistes. dans sa « Vie de Mgr Kinet », cette biographie met le lecteur en face d'une âme dont la qualité maîtresse est la force et d'une œuvre dont la fécondité religieuse est appréciée en Belgique et au dehors par quiconque porte intérêt à l'instruction et à l'éducation religieuses de l'enfance. Fondées par une française dont les premières compagnes appartenaient comme elle à la Congrégation de la Providence de Portieux, les « Sœurs de

Champion », comme nous les nommons familièrement en Belgique, y ont merveilleusement prospéré, elles y jouissent d'une popularité méritée à cause des services qu'elles rendent dans l'enseignement et dans les prisons publiques auprès des pauvres détenues. De Belgique, elles ont essaimé en Angleterre, en Italie et jusque dans le Nouveau-Monde Par leurs origines, elles sont pour ainsi dire contemporaines de notre nationalité naissante; c'est là un des aspects, et non le moins intéressant, du nouveau livre du R. P. De M. Sa meilleure recommandation est la lettre chaleureuse où S. G. Mgr Heylen remercie l'auteur « d'avoir bien voulu employer ses talents, son temps et son cœur à écrire la vie d'une si sainte religieuse ».

François Jansen, s. i.

S. G. Mgr du Bois de Villerabel. **Mère de Kertanguy. 1796-1870.** Paris, Beauchesne, 1925, (20×13 cm), 726 p. Prix : 35 frs franco.

Ce livre est une biographie, plus que cela, l'histoire d'une magnifique page religieuse de la Bretagne. A travers un récit détaillé et abondant, qui nous renseigne sur toutes les grandes figures religieuses du temps, la physionomie de Jeanne de Kertanguy apparaît au premier plan. Ame forte, tenace, d'une générosité que rien ne rebute, douée d'un jugement sûr, elle fut appelée par Dieu à jouer un rôle important dans l'histoire monastique de la Bretagne. Peu après son entrée chez les Dames de la Retraite de Quimperlé en 1818, elle caressa un rêve : celui de faire revivre, avec son esprit et son but principal, l'œuvre des retraites fermées, cette remarquable Congrégation des filles de la Sainte Vierge de Varnes que les noms de Catherine de Francheville, du P. Huby, de M. de Kerlivio avaient à jamais illustrée. Ce rêve, sa ténacité éclairée finit par le réaliser en 1866, malgré des frottements parfois bien durs, des humiliations religieusement acceptées et une pénible séparation. Cette congrégation restaurée par Jeanne, fut spécialement bénie par Dieu. Rapidement elle se développa et essaima non seulement en Bretagne, mais en Angleterre, en Hollande, en Belgique. Nous devons remercier Mgr de Rouen d'avoir mis en lumière cette belle figure inspiratrice de force, de générosité et de zèle pour les âmes. G. Lecocq, s. i.

Tricerri (d. o. p.). **Canti Divini. — Introduzione — Traduzione — Commento esthetico. Volume primo.** Torino-Roma. Marietti, 1925. (14×20 cm.), xxiv-428. Prix : 20 lires.

Humble et très utile travail. Le P. Tricerri veut faciliter à un esprit formé l'appréciation littéraire personnelle de la poésie sacrée.

Ce premier volume offre un choix de 80 cantiques, tirés pour la plupart du Livre des Psaumes, et groupés d'après leur thème lyrique.

Chaque pièce est traduite avec art sur le texte hébreu, reconstitué dans son caractère choral et strophique. Même dans cette traduction,

l'auteur ne prétend pas faire œuvre personnelle ; il sait mettre à profit la version de Minocchi. Les notes, sobres et suggestives, permettent de suivre et de goûter le développement du morceau, expliquent les images et les expressions obscures, les tournures hébraïques, mentionnent des études intéressantes et présentent un choix original et abondant de textes parallèles extraits des chefs-d'œuvre lyriques de nos littératures européennes. Bien que — peut-être parce que — le P. Tricerri ne vise pas immédiatement l'édification du lecteur, l'ouvrage est on ne peut mieux adapté à nourrir la piété. MICHEL LEDRUS, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascèse et mystique. Bibliographie pratique pour des exhortations spirituelles. Quelques indications de sujets et d'auteurs. Toulouse. Apostolat de la prière. (12×19 cm), 128 p. Prix : 5,50 frs.

Comme le dit le titre, un livre *pratique,* spécialement pour les personnes tenues d'exhorter, à intervalles réguliers, une communauté religieuse. Sur la vie religieuse, sur les vœux et les vertus, sur les pratiques de la vie religieuse, au total, sur soixante-sept sujets différents, on trouvera ici non des conférences toutes faites, mais de quoi en composer de solides soi-même, en recourant aux meilleurs écrivains spirituels ayant traité de ces sujets. Les sources que l'auteur indique sont sûres et en général suffisamment accessibles. F. J.

F. PEETERS, S. I. *Le triptyque eucharistique de Thierry Bouts à l'église Saint-Pierre de Louvain.* 3e éd. Léau. Charles Peeters, 1926, 61 p. 1 grav. hors-texte. Prix : 5 frs.

Analyse fine, sobre et précise, interprétation judicieuse, pleine de verve et non dépourvue de malice, telles sont les principales qualités de cette instructive et attachante étude. Dégageant avec sympathie, mais sans engouement, ce qu'il y a de charme dans nos « bons » vieux primitifs, elle les fera goûter même aux amateurs d'art peu initiés. P. P. S.

Mgr BAUNARD. *Les deux frères. Cinquante années de l'action catholique dans le Nord. Philibert Vrau, Camille Feron-Vrau 1829-1908.* Paris, Bonne Presse, (14×21 cm), 1 grav. Prix : 14 frs.

Les frères Vrau furent à Lille, pendant un demi-siècle, l'âme de leur industrie, de leur famille et des œuvres de leur diocèse. Dans les tableaux successifs que trace de leurs mérites Mgr Baunard, leur ami et, à l'occasion, leur collaborateur, parfois leur conseiller, on retrouve toute l'animation apostolique de cette action charitable, sociale, pieuse et apostolique. F. J.

Dieu et ses infinies perfections, d'après la Sainte Ecriture, les Docteurs de l'Église et les Saints. Esschen (Belgique), Librairie Saint-Alphonse, (16×25 cm), XII-310 p. Prix : Belgique, franco 18,85 frs. Étranger, franco 22,00 frs.

Un bouquet de beaux textes empruntés à la Sainte Écriture, aux Pères et aux auteurs ascétiques. Il aidera l'âme chrétienne à progresser dans la

connaissance de Dieu, en lui fournissant un aliment spirituel substantiel. Le volume est la réédition d'un ouvrage dont la *Nouvelle Revue Théologique* a déjà rendu compte en janvier 1926. P. S.

René Macaigne. *L'Équivoque du Laïcisme*. Paris. Téqui, 1926.

A propos d'un discours de M. Herriot, M. Macaigne étudie la politique que les catholiques doivent tenir envers l'État laïc. Ses conclusions paraissent justes et conformes aux dernières directives pontificales. Les bases doctrinales de son étude sont moins exactes. Nier le pouvoir indirect de l'Église (p. 7), c'est aller à l'encontre de la doctrine traditionnelle. La définition théologique de l'état surnaturel donnée p. 17 est pour le moins insuffisante. Au demeurant, le livre ne manque ni d'intérêt, ni d'actualité. J. F.

M. de Barbezieux, o. m. cap. *Lectures évangéliques pour tous les jours du mois de Marie*. Paris, Téqui, 1927, (12×19 cm), vi-360 p. Prix : 10 frs.

En éditant ce mois de Marie, l'auteur a voulu faire une œuvre de vulgarisation. A cette fin, il a choisi dans ses précédents écrits ce qui lui a paru le plus accessible et il s'est efforcé de le présenter au lecteur sous forme de considérations suggérées par les mystères de la vie de la Sainte Vierge. Nul doute qu'il ne facilite à plusieurs l'intelligence des vérités capitales de la foi. Le zèle du P. de Barbezieux s'attaque, avec une liberté tout apostolique, aux vices et aux travers de notre époque. F. J.

G.-J. Chaminade. *Petit traité de la connaissance de Marie et extraits divers sur la Sainte Vierge*. Paris, Téqui, (9×14 cm), xvii-114 p. Prix : 3 frs.

Ce petit volume contient quelques textes bien représentatifs de la pensée du P. G.-J. Chaminade, fondateur de la Société de Marie : son petit *Traité de la connaissance de la B. V. Marie*, quelques pages de ses écrits sur *l'oraison en union avec Marie*, un extrait de sa *Circulaire sur le vœu de stabilité* émis dans la Société de Marie. En tête de la publication, le résumé de la vie du serviteur de Dieu tel qu'on le lit dans le Décret d'introduction de sa cause de béatification. F. J.

L. Wolpert. *Unterwegs zur Heimat*. Fribourg en Brisgau. Herder, 1926, (13×19 cm), viii-216 p. Prix : broché 3 Mk ; relié 4.40 Mk.

Bon choix de lectures pieuses, originales et réconfortantes, pour les dimanches et fêtes. Elles traitent surtout de la destinée humaine, tout en gardant certains rapports avec le cycle liturgique. Heureuses les familles, qui prennent goût à de telles considérations. J. Salsmans, s. j.

F. Trochu. *Saint Jean-Marie-Baptiste Vianney, Curé d'Ars*. Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard, (12×19 cm), 64 p. Prix : 1,50 frs.

Une petite vie du Curé d'Ars par l'homme qui connaît le mieux le sujet, après la belle thèse de doctorat qui fut couronnée par l'Académie. Un beau et bon livre qui fait connaître et aimer un saint tout moderne et des plus admirables.

L'Informateur du Catéchisme. Revue mensuelle. (Aubanel, Avignon. Abonnement 10 frs).

Voici une Revue qu'on attendait. Elle se propose de venir en aide aux prêtres dans l'enseignement du catéchisme. Il est temps que l'on s'occupe efficacement de perfectionner et d'adapter aux conditions modernes la pédagogie de l'enseignement religieux. Puisse « l'Informateur du Catéchisme » ne pas faillir à la lourde et très apostolique tâche qu'il s'est assignée! G. Lebacqz, s. i.

E. Duplessy. *Sermons de Carême. Reproduction du « Prédicateur ». Carême 1904.* Paris, Téqui 1927, (19×12 cm), 131 p. Prix : 5 frs.

Ces sermons se recommandent par leur structure solide et nette. Un exposé limpide et aisé conduit sans ambages franchement l'auditeur aux conclusions pratiques qu'inspirent ordinairement les enseignements du Carême. P. P. S.

Cardinal de Bérulle. *La Direction Spirituelle.* Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques. Editions de la Vie Spirituelle, (10×16 cm), 102 p. Prix : 2,50 frs.

Avec le P. Rabeau, dont la préface met si bien en valeur l'enseignement frappant et onctueux de Bérulle, souhaitons la diffusion de cet opuscule, qui rappellera aux supérieurs et aux directeurs d'âmes la sublimité de leur ministère : la formation du Christ dans les cœurs, et tout ce qu'il requiert chez eux d'amour et d'humilité. P. P. S.

Albin de Cigala (C. abbé). *Vie intime de Sa Sainteté le Pape Pie X.* Paris. Lethielleux. (12×19 cm.), x-242 p. 1 grav. Prix : 9,60 frs franco.

Ce livre, écrit dans un style alerte et qui ne manque pas de coloris, raconte les étapes franchies de 1845 à 1903 par Joseph Sarto, depuis ses modestes fonctions d'enfant de chœur à Riese jusqu'au souverain pontificat. M. l'abbé de Cigala n'a pas voulu cependant rappeler toute l'histoire du pontificat de S. S. Pie X. L'esquisse qu'il fait de l'activité du grand Pontife suffit pour nous faire voir en lui le Pape de l'Eucharistie, le Docteur triomphant du Modernisme, le Père des pauvres et le Défenseur du Droit. P. S.

Roupain (E. s. i.). *Sur les pas de Jésus. Réflexions et lectures. Deuxième série.* Paris - Tournai - Rome, Desclée, 1926. (9×15 cm.), 692 p. Prix : 8,50 frs broché, maj. 40 %.

Nous avons déjà eu l'occasion de dire tout le bien qu'il faut penser de cet ouvrage. Par sa solidité doctrinale, par l'abondance des matières qu'il propose, par son charme littéraire, ce recueil de méditations selon Saint Ignace nous montre que théologie profonde et véritable dévotion peuvent marcher de pair. Bien des fidèles y trouveront de quoi alimenter leur piété. Bien des prêtres y puiseront de quoi étoffer leur prédication. Signalons les deux belles méditations sur le Christ-Roi et sur l'Immaculée Conception. J.-M. de Buck, s. i.

Maire (E). *Le baiser de saint François et de saint Dominique.* Paris. Lethielleux, s. d. (10×18 cm.). xiii-103 p. Prix : 3,30 frs franco.

Concise et simple jusque dans sa documentation sobre et judicieuse, cette étude établit un parallèle instructif entre l'Ordre de la Vérité et celui

de la Charité, unis, malgré la diversité des moyens, dans une fin commune : l'apostolat; elle est de nature à étendre cette union, symbolisée dans le baiser de saint François et de saint Dominique. P. S.

ROLLAND-GOSSELIN (Mgr). *Lettres à un retraitant.* Paris, Téqui, 1927. (12×19 cm.), 76 p. Prix : 2,25 frs.

Ce petit livre, tout jeune homme qui fait une retraite devrait le trouver sur sa table. Élégant, bien présenté, il est bourré de bons conseils, et sera d'un grand secours pendant ces jours de recueillement. J. F.

L. ROUZIC. *Le Père.* Paris. Téqui, 1927 (9×14 cm.), IX-288 p. Prix : 5 frs.

Ce livre est un rappel aux principes. Le rôle du père et les obligations des enfants y sont exposés avec fermeté. Analyses fouillées, traits historiques, citations sans nombre, l'auteur n'a rien négligé pour enfoncer, comme un clou, l'idée qui lui est chère. Et quelle fraîcheur, quelle élévation dans cet opuscule! Les jeunes l'apprécieront, car tout, jusqu'à son minuscule format, semble leur dire : Je suis fait pour vous. J. S.

SAINT CYPRIEN. *De la conduite des vierges.* Trad. de l'abbé J. Boutet. Éditions de la Vie Spirituelle, (10×16 cm.), 66 p. Prix : 2 frs.

L'époque où saint Cyprien composa ce petit traité ne le cédait guère à la nôtre par l'immoralité des grands centres urbains. Certaines remarques de l'auteur le laissent assez voir. C'est à cette même époque cependant que l'Église vit sortir de son sein une légion de vierges. Aujourd'hui, à la même corruption, elle oppose le même contraste. On trouvera ici, en matière de virginité, les invariables directives de cette Église : tout ce qui est permis n'est pas expédient. Ces directives ne seront peut-être pas comprises par tous; elles n'en ont pas moins prouvé leur solidité dans le passé et elles demeureront pour l'avenir. L. F.

Actes de S. S. Benoît XV. Encycliques, Motu proprio, Brefs, allocutions, Actes des dicastères, etc. Texte latin et traduction française, t. III (octobre 1920-1921). Paris, Bonne Presse, s. d., (13×20 cm.). 250 p. Prix : 4,85 frs franco.

Indispensable à ceux qui étudient les événements du règne de Benoît XV. Par son excellente table analytique, ce 3e volume complète les deux précédents et en facilite l'usage.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

POUR LE CINQUIÈME CENTENAIRE
DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE BELGE

Luther et l'Université de Louvain

Les historiens de Luther nous dépeignent en termes fort sombres les sentiments qui l'agitèrent pendant les dernières années de sa vie. Aux douleurs de la pierre s'unissaient, d'abord, les déceptions causées par tant de divergences doctrinales entre ses disciples et par tant d'immoralité chez les peuples arrachés à Rome ; ensuite, l'inquiétude, pour l'avenir de son œuvre, dont aucun chef ne lui paraissait capable d'assurer, après lui, la défense, et que Charles-Quint menaçait alors de ruiner à jamais. Aussi sa colère jaillit-elle en accès multipliés, terribles.

L'université de Louvain se vit moins épargnée que tout autre dans ces bourrasques soufflant de Wittemberg.

Sa faculté de théologie venait d'arrêter, le 6 décembre 1546, une liste de trentre-deux propositions dogmatiques, énonçant avec clarté et brièveté, à l'usage des prédicateurs populaires, les vérités catholiques battues en brêche par des erreurs luthériennes. Luther reçut bien vite communication de cet écrit, multiplié par l'imprimerie. Il lui répondit aussitôt par soixante-seize articles, dont Bossuet déjà déplorait la vulgarité inouïe.

Les théologiens de Louvain y apparaissent comme « une sentine maudite et damnée », « de grands flandrins maudits », « des incendiaires et des fratricides, assoiffés de sang », des gens « beaucoup pires que les païens, les Turcs et les Juifs », « des hérétiques et des idolâtres », « de grands et gras porcs d'Épicure », des « ventres pourris », qui, au lieu de donner au peuple la solide nourriture de la Bible, changent l'Église de Dieu en un « cloaque ». Les opérations que ce terme permet d'attendre ne sont pas exprimées, ai-je besoin de le

dire, par des périphrases. A elles seules, ces quelques pages légitimeraient l'épithète de Hausrath, faisant de Luther non seulement le plus grand, mais le plus grossier — *nicht bloss der Groesste, sondern auch der Groebste*, — des écrivains de son siècle (1).

Et pourtant la fin de ce court libelle en annonce un autre, plus développé. Le titre était choisi : « Contre les ânes de Paris et de Louvain » ; une partie était écrite, quand Luther succomba, à Eisleben, le 18 février 1546.

Le but de cet article est de montrer que l'irritation de Luther contre Louvain s'explique par la lutte acharnée que Louvain mena contre Luther. Aucune université ne me paraît soutenir, sous ce rapport, la comparaison avec la grande école théologique brabançonne. Il est entendu que je me bornerai au luthéranisme, du vivant de Luther. Ma prétention n'est pas d'écrire des choses tout à fait nouvelles, mais d'envisager les péripéties de cette grande querelle du point de vue surtout de la Belgique (2). Cet exposé rapide sera basé sur une étude personnelle des sources publiées jusqu'à ce jour. Malgré sa brièveté nécessaire et le nombre, aussi limité que possible, des références, il ne se défendra pas de pénétrer dans telle question avec un peu plus de profondeur et de suggérer à l'occasion telle rectification utile (3).

(1) La réponse de Luther se trouve publiée : en allemand dans le t. LVI (1855), p. 169-178, de l'édit. de Luther, parue à Erlangen ; en latin (par Luther lui-même), dans le t. IV (1867), p. 486-492, des *Opera latina varii argumenti* de la même édition. — (2) M. PIRENNE, qui raconte surtout l'histoire politique du luthéranisme et de l'anabaptisme, dans un très beau chapitre de son *Histoire de Belgique* (t. III, pp. 319-357. Bruxelles, 1907), n'y nomme qu'une fois et très accessoirement l'université de Louvain. — (3) Le seul ouvrage qui ait étudié d'une façon complète les relations entre l'université et Luther est celui de H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence* (1432-1540). Louvain, 1911. Il avait été préparé notamment par les publications de Mgr DE RAM et de Mgr REUSENS.

La faculté de théologie vers 1520.

Au moment où Luther affiche ses thèses sur les indulgences, le 31 octobre 1517, l'université de Louvain compte près d'un siècle d'existence, car elle fut fondée le 9 décembre 1425, tandis que sa faculté de théologie n'a été érigée que le 7 mars 1432. Ses premiers temps sont naturellement absorbés en partie par l'organisation. Mais, dès le début du XVIe siècle, sa réputation sera mondiale. De nombreux imprimeurs travaillent pour l'*Alma Mater*. Elle compte, au dire d'Érasme, trois mille étudiants. Cet illustre humaniste se fixe à Louvain, pour la première fois, en 1502 ; il y passera plusieurs années fécondes ; il y fondera le célèbre collège des Trois-Langues ; de sa chambre, à la pédagogie du Lys, il gouvernera le monde savant. A la faculté de théologie, Adrien d'Utrecht, le futur Adrien VI, et Jean Briard d'Ath marquent surtout comme professeurs. Ils s'attachent principalement dans leurs cours, à des questions de morale. De ces deux maîtres dépendent la plupart des théologiens que nous verrons s'opposer aux novateurs et que nous allons présenter rapidement au lecteur.

En 1517, Adrien d'Utrecht n'enseigne plus. Briard poursuit encore ses cours ; mais il mourra en 1520. A côté de lui, figurent dans le « strict collège des régents », d'abord, les « professeurs ordinaires », comme lui tous séculiers, puis des religieux. Car les quatre ordres mendiants des Dominicains, Franciscains, Ermites de Saint-Augustin et Carmes, incorporés à l'université, fournissent à la « sacrée faculté » quelques-uns de ses « lecteurs ».

Jean Nijs de Turnhout, dit *Driedo*, Jacques Masson, ou *Latomus*, et Ruard Tapper, pour le clergé séculier ; Eustache de Sichem, pour les réguliers : tels sont, parmi les professeurs de Louvain, les grands polémistes antiluthériens

dont il sera surtout question dans la suite. Ruard Tapper, le plus connu des quatre, ne prendra un rôle de premier plan que lorsque Driedo († 1535), Sichem († 1538) et Latomus († 1544) auront achevé ou seront près d'achever le leur.

Mais on se ferait une idée fausse de la faculté, vers 1520, si l'on n'y replaçait d'autres personnages, qui ne nous ont pas laissé de traités de controverses. Voici d'abord deux violents : le carme Nicolas d'Egmont et le dominicain Vincent Dierex. Morts la même année, en 1526, ils semblent être restés fidèles jusque là à une alliance conclue, dirait-on, pour pousser Érasme à bout. Egmont, que l'humaniste de Rotterdam appelle ironiquement *camelus* ou *camelita*, que les amis du grand homme noircissent à l'envi, le combat en face, et jusque dans la chaire de vérité. Zèle en partie légitimé par les armes dont l'auteur de l'*Éloge de la Folie* et du *Nouveau Testament* ne cesse de pourvoir les réformateurs, par ses attaques contre les moines, par son attitude douteuse lors de la révolte et de la condamnation de Luther ; mais zèle souvent intempestif, qui confondait Érasme avec Luther et qui dut être modéré plus d'une fois par le pape lui-même. Vincent, lui, moins en relief, est de ce « scelera-tissimus nidus quorumdam Dominicarum », dont le même humaniste, toujours, dénonce l'existence à Louvain. L'année avant sa mort, il s'attaque encore, sous le voile de l'anonymat, au *De confessione* et au *De carnium usu* d'Érasme.

Mais voici, d'autre part, dans la faculté, un caractère plus ondoyant, Martin Van Dorp ou *Dorpius*. Humaniste très distingué lui-même, ami d'Érasme et des humanistes, à ce point qu'on pourra, après sa mort (1525), composer tout un recueil de leurs éloges à son adresse, il tient à conserver leurs bonnes grâces, il ne prend pas vis-à-vis de Luther l'attitude décidée de ses collègues, il lui échappe plusieurs imprudences.

Cependant, en dehors de Dorpius, Érasme ne considère

nullement tous les théologiens de Louvain comme des ennemis. Plusieurs ne semblent pas mal disposés à son égard. Godescalc Rosemondt, qui écrivit des livres de dévotion et d'instruction religieuse fort répandus, lui paraît supérieur à la « vulgaire espèce des théologiens ». Driedo est, à ses yeux, un homme très érudit dans les matières théologiques, digne d'être loué parce qu'il a discuté contre Luther sans l'injurier, et dont il est regrettable que l'imprimeur Thierry Martens refuse de publier un ouvrage de polémique. Mais Latomus, lui, quoique sachant écrire, d'après Érasme, avec « érudition et élégance », sera classé au nombre des ennemis personnels et des ennemis des Belles-Lettres; il s'y trouvera en compagnie de Briard, surnommé le « Noxus ». On remarque, d'ailleurs, dans les relations entre Érasme et les théologiens de Louvain, des alternatives d'hostilité et d'entente. Nous devions en dire quelques mots, car la querelle des *Lovanienses* avec l'humaniste est étroitement mêlée à leur lutte avec le réformateur (1).

La censure de Louvain (novembre 1519) (2).

Dès la fin de 1518 (3), tombait entre les mains des professeurs de Louvain le recueil de quelques œuvres de Luther. C'etait environ une année après l'affichage des thèses contre les Indulgences et deux années avant la publication de la bulle *Exsurge*.

Latomus nous raconte, dans la préface d'un ouvrage paru

(1) *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* (éd. P. S. et H. M. Allen, t. III (1923), p. 519, t. IV (1922), p. 361, 390, 393, 410). Cfr De Jongh, *op. cit.*, pp. 174 et 176. — (2) P. De Ram. *Disquisitio historica de iis quae contra Lutherum Lovanienses theologi egerunt anno 1519,* dans *Mémoires de l'Académie royale des sciences, etc. de Belgique*, t. XVI. Bruxelles, 1843. — (3) Comme l'affirment Latomus, d'une part, la faculté, de l'autre, dans les documents cités aux deux notes suivantes.

en 1521, quelle fut alors la conduite des théologiens louvanistes (1). Ce récit se trouve confirmé et complété sur certains points par celui de la « sacrée faculté », mis en tête de sa condamnation doctrinale de Luther, le 7 novembre 1519 (2).

La rumeur publique signalait l'ouvrage de Luther comme suspect de mauvaise doctrine. Chacun des maîtres le lut aussitôt en particulier; puis, plusieurs réunions furent consacrées à son examen. Entre temps, des mesures avaient été prises pour empêcher, autant que possible, sa vente publique. On sait que l'université avait ses libraires, engagés envers elle par un serment, comme tous ses autres suppôts.

Le recueil luthérien, édité à Bâle par Froben (3), comprenait les 95 thèses sur les indulgences; les *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* et le *De potestate papae*, deux réponses au maître du sacré palais, Prierias; le sermon sur la pénitence; le sermon sur l'excommunication; le sermon sur les indulgences; le sermon de la préparation à l'Eucharistie; enfin, un écrit de Carlstadt. Un certain nombre de propositions furent extraites de ce recueil par les membres de la faculté.

Mais que faire ensuite? L'université se trouvait dans le diocèse de Liége, dont l'évêque, Érard de la Marck, était alors soupçonné de quelque complaisance pour Luther. Trois maîtres lui furent délégués. Le prélat les reçut fort aimablement; il leur jura sur son honneur de prêtre qu'il n'avait ni vu ni lu cette œuvre du moine de Wittemberg; il leur promit toute l'aide qu'on pouvait, en ce cas, attendre d'un évêque; enfin, il leur donna un excellent conseil. Malgré

(1) *Articulorum doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio*, préface. Anvers, 1521. — (2) Censure de Louvain, p. ex. dans P. Frédericq. *Corpus documentorum inquisitionis... neerlandicae*, t. IV, p. 14-16. Gand, 1900. — (3) Au moins celui qui fait l'objet de la censure de 1519.

l'accord de cinq universités contre Reuchlin, la cause de celui-ci était toujours pendante à Rome. Pour éviter de telles lenteurs, il conviendrait d'obtenir, en faveur de la censure de Louvain, une adhésion éclatante, par exemple celle du cardinal de Tortose, Adrien d'Utrecht, et de la faire paraître en même temps.

Cependant, la faculté de théologie se décida encore à une dernière démarche préparatoire. Un bachelier porta le volume suspect à celle de ses consœurs avec laquelle elle entretenait les relations les plus suivies et les plus cordiales, l'université de Cologne (1). Requise d'examiner le recueil, la faculté de théologie de Cologne ne tarda pas à formuler son jugement. C'était la condamnation de plusieurs doctrines luthériennes. Cette réponse fut présentée aux maîtres louvanistes, le 12 octobre, par Jacques de Hoogstraeten, professeur à Cologne, maître-ès-arts et licencié en théologie de Louvain, dominicain et grand inquisiteur pour les provinces de Mayence, de Cologne et de Trèves, bien connu pour son intervention dans la querelle reuchlinienne (2).

Le moment était donc venu pour Louvain de rompre le silence. Le 7 novembre, la faculté de théologie se réunissait de nouveau et donnait sa forme définitive à la condamnation du recueil luthérien (3). Plus tard, on entendit prétendre par Dorpius qu'il n'avait pas assisté à cette séance et que la censure n'y avait pas été ratifiée par tous. Luther lui-même se fit l'écho de ce bruit. Mais la faculté força son membre récalcitrant à reconnaître que la condamnation avait été légitime et unanime (4).

(1) Voir la condamnation de Cologne dans l'édition de Weimar des œuvres de Luther, t. VI (1888), p. 178-180. On trouvera *ibidem*, p. 174-175, la lettre du cardinal Adrien. — (2) Extraits des actes de la faculté de théologie, dans De Jongh, *op. cit.*, p. 43*. — (3) *Ibidem*, p. 43* et 44*. — (4) *Ibidem*, p. 45* et 46*. Sur la soumission probable de Dorpius, cfr *ibidem*, p. 214.

En février 1520, paraissaient en un tout, chez Thierry Martens, imprimeur de l'université, la censure de Cologne, celle de Louvain et la lettre d'introduction du cardinal de Tortose.

Dans ce dernier écrit, le futur Adrien VI s'étonne beaucoup que le moine de Wittemberg puisse répandre en liberté des doctrines si « dures », de si « palpables hérésies ». Il félicite ses anciens collègues pour leur zèle à défendre la religion. Il leur recommande de collationner encore soigneusement les articles sur le livre lui-même. Enfin il leur promet son aide dans le grand péril de la foi catholique.

Les censures de Cologne et de Louvain se ressemblent : car elles s'attachent au même recueil et elles le déclarent, toutes deux, nuisible à la communauté chrétienne, digne d'être supprimé et brûlé, tandis que son auteur doit être contraint à la rétractation. Mais elles diffèrent aussi : car celle de Cologne se contente d'énumérer rapidement quelques chefs d'erreur : pénitence, confession, indulgences, autorité du souverain pontife, etc. ; celle de Louvain extrait, souvent à la lettre, des propositions fausses, scandaleuses, hérétiques ou côtoyant l'hérésie, de ce livre suspect, et les groupe en treize ou quatorze paragraphes. A la simple lecture, la condamnation de Louvain apparaît déjà plus minutieusement préparée que celle de Cologne.

L'initiative de la faculté de Louvain suscita naturellement de violentes colères chez les humanistes. A ce moment, la plupart ne voyaient encore en Luther qu'un allié puissant, dans leur lutte contre les abus manifestes de l'Église. Nous avons conservé la lettre de l'un d'entre eux, l'allemand Guillaume Nesen, ami d'Érasme, qui dut abandonner la ville, en 1520, parce qu'il avait prétendu enseigner au collège des Trois-Langues, sans se faire régulièrement immatriculer, et qui passa bientôt au luthéranisme. Elle porte le titre : *Epistola de magistris Lovaniensibus, quotquot et quales*

sint, quibus debemus magistram illam damnationem lutheranam, et est adressée à Zwingle (1). L'auteur, pour employer sa propre expression, y « décharge sa bile » contre les auteurs principaux de la censure, c'est-à-dire, parmi les séculiers, Briard, vieillard valétudinaire et distillateur de venin pur, Latomus, arrogant intolérable qui perd sa vie en vaines arguties, Ruard Tapper, misérable bégayeur, malfaisant de première qualité, quoique de dehors monastiques; et, parmi les réguliers, Egmont. La caricature de ce dernier occupe quatre pages où sont tournés en ridicule des vices et des travers, vrais ou imaginés : suffisance telle qu'on s'étonne de ne pas voir changé en rose tout ce qu'il foule; avarice qui détourne des testaments et cajole de vieilles matrones; gourmandise qui se met à l'affût de tous les dîners plantureux, etc., etc.

Lors du colloque d'Augsbourg, en octobre 1518, Luther avait déclaré à Cajetan s'en remettre au jugement « des docteurs insignes des universités impériales de Bâle, de Fribourg, de Louvain, ou, si cela ne suffisait pas encore, de Paris » (2). Il ne semble pas avoir pressenti la censure de l'université brabançonne. Mais il réagit aussitôt, à sa lecture, et dès mars 1520, sa réponse était prête pour l'impression. Elle parut peu après, en seize pages in-quarto, sous la forme d'une lettre à un ami (3).

Singulière composition! Ému, comme il l'avoue, dès les premières lignes, par la vigoureuse entrée en scène des deux universités, Luther n'a-t-il pas été un peu embarrassé par la réponse à leur faire? De quel droit le censurent-elles? Croient-elles que toutes les paroles tombées de leur bouche sont Évangile, que toutes les propositions condamnées par leur plume sont hérésie? Elles ne réfutent rien, d'ailleurs; elles

(1) P. ex. dans J. G. Schelhorn, *Amoenitates litterariae*, t. I, p. 248-261. Francfort, 1725. — (2) Édition de Weimar des œuvres de Luther, t. II, p. 9. — (3) *Ibidem*, t. VI, p. 181 suiv.

affirment et elles nient ; elles se mettent même en contradiction ouverte avec l'Écriture. Il suffirait donc d'opposer des « oui » à leurs « non », des « non » à leurs « oui », des « je ne me trompe pas » à leurs « vous vous trompez ». Et cependant, le moine de Wittemberg passe en revue les articles condamnés. Mais s'il défend ses positions, il le fait à la hâte, en très peu de pages. Sa réponse, pleine de verve, interpelle sans cesse les « épais théologiens », « nos maîtres les théologiens », « les sophistes » qui « délirent ». Elle dévoile surtout un orgueil blessé. Les universités, dont deux l'attaquent maintenant, ne sont-elles pas faillibles et n'ont-elles pas dû se déjuger mainte fois? Cologne et Louvain n'auraient-elles pas pu suivre une voie plus conforme à la charité et même à la justice dans leur conduite envers lui? Ne semblent-elles pas, comme par « une morsure secrète », « accuser Sa Sainteté (le pape) d'inertie, de négligence, bien plus d'impiété envers Dieu et envers l'Église »?

Dans une lettre à Mélanchton, Érasme exprima sa satisfaction complète pour l'opuscule de Luther (1). Il ajoute que les théologiens de Louvain et de Cologne « commencent à se repentir de leur sentence par trop précipitée ». Après les pages qui précèdent, est-il besoin de faire ressortir l'injustice de ces dernières expressions, tout au moins pour ce qui touche à Louvain?

Ici se termine le premier épisode des relations entre l'université brabançonne et le chef de la réforme allemande. Je voudrais marquer en deux mots l'importance de l'initiative louvaniste, et pour l'histoire de l'Église et pour l'histoire de Belgique.

Ce fut Louvain qui provoqua l'intervention de Cologne, et non réciproquement. Or, en 1519, aucune université ne s'était encore prononcée contre Luther. La Sorbonne ne

(1) ALLEN, t. IV, p. 287.

rendra son verdict qu'en avril 1521, et cela à la demande du nonce Aléandre. Bien plus, la faculté de théologie, outre qu'elle agit de son propre mouvement et qu'elle agit la première, agit avant le pape. Aussi, la bulle *Exsurge*, dans son préambule, fera-t-elle mention des censures de Louvain et de Cologne, et d'elles seules. Ai-je besoin de rappeler le prix que l'on attachait, surtout après le grand schisme, aux déclarations universitaires, en matière de foi et de mœurs? L'histoire de la querelle de Reuchlin et celle du divorce de Henri VIII, pour m'en tenir au XVIe siècle, le montrent assez.

Ainsi, la première parmi les autorités religieuses internationales reconnues alors, la faculté de théologie de Louvain prit courageusement parti contre les dangereuses erreurs de Luther, malgré les horions des humanistes.

N'est-ce pas une gloire pour un pays catholique?

Mais ce n'est pas seulement de la gloire que la censure de Louvain rapporta à la Belgique. Charles-Quint ne commencera sa lutte contre l'hérésie, par les placards, qu'à la fin de septembre 1520. Avant l'arrivée de l'empereur aux Pays-Bas, en juin de la même année, le gouvernement de Marguerite d'Autriche laisse « la propagande réformiste se développer librement ». Il ne répond « que par l'ironie aux dénonciations des moines et des théologiens » (1). D'autre part, il n'y a rien à attendre non plus des évêques. On put douter longtemps des dispositions du plus influent de tous, Érard de la Marck, évêque de Liége. Léon X en doute encore, un peu avant la publication de la bulle *Exsurge* (2). A Tournai, Louis Guillart est tout occupé de garder son siège, dont il n'a pu prendre position, en 1513, mais seulement en 1518, quand

(1) Pirenne, *op. cit.*, t. III, p. 331. — (2) L. Pastor. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung, Leo X*, p. 273. Fribourg e. B., 1906. Cfr Allen. *Op. cit.*, t. III, p. 606.

les Français rentrent dans la ville ; qu'il doit abandonner, en 1521, quand Charles-Quint la leur reprend. A Cambrai, Robert de Croy, qui n'était d'ailleurs pas destiné d'abord à l'état ecclésiastique, n'est âgé que de dix-neuf ans. A Utrecht, Philippe de Bourgogne, ancien amiral de Hollande, grand seigneur lettré, protège les artistes et les humanistes. Plus tard, cependant, on verra la plupart de ces chefs de diocèses, devenus conscients du danger, agir contre la réforme. En 1519, aucun d'entre eux ne pense à affronter la bataille. D'ailleurs, il est essentiel de se souvenir que, antérieurement à 1559, les Pays-Bas ne forment nullement une unité ecclésiastique. Les évêchés principaux qui se partagent leur territoire dépendent de deux métropoles lointaines et étrangères, Cologne et Reims. Leurs titulaires n'ont donc pas l'habitude de se réunir, de traiter en commun les matières ecclésiastiques, d'écrire des lettres collectives, comme nous le voyons parfois pratiquer aujourd'hui par nos évêques belges. Un pays catholique se devait de ne pas hésiter en présence de la réforme protestante, de stigmatiser aussitôt l'erreur nouvelle, de répudier ces doctrines contraires à la tradition catholique. L'université, créée en 1425 dans ce Brabant, d'où devait sortir l'unité nationale, assuma alors, sans hésiter, cette noble mission.

La Bulle *Exsurge* et son exécution a Louvain (1520).

Rome mit à se prononcer contre Luther plus que sa lenteur traditionnelle. Les historiens nous affirment que Léon X comprit assez tardivement l'importance de cette dispute et que la question du choix impérial le tint absorbé jusqu'en juin 1519.

Le procès romain, commencé en 1518, ne fut poussé sérieusement qu'à partir du début de 1520.

Alors, trois commissions préparatoires examinèrent successivement la doctrine du moine de Wittemberg et la procédure à suivre pour sa condamnation. La troisième était présidée par le pape lui-même. Vinrent ensuite quatre consistoires, dont l'un dura jusqu'à huit heures. Dans le dernier, le 1er juin, la bulle projetée fut encore relue et sa publication décidée (1). Cet acte célèbre, après un long préambule, très solennel, énumère quarante et une propositions de Luther qu'il condamne en bloc. Il ordonne de brûler les écrits où elles se trouvent contenues. Il déclare Luther excommunié, faute de soumission dans les soixante jours (2).

Le rôle de Louvain dans le procès, son influence dans la rédaction de la bulle ne sont pas à comparer à l'action des cardinaux Accolti et Jules de Médicis, le futur Clément VII, ni à celle de Jean Eck, les véritables auteurs, avec Léon X, de la condamnation pontificale. Aucune influence *personnelle* des théologiens louvanistes n'apparaît dans les documents, d'ailleurs assez clairsemés, du procès (3), qui ont surtout été publiés et utilisés, en ces derniers temps, par les savants allemands, K. Mueller, P. Kalkoff, A. Schulte. Mais les condamnations de la faculté brabançonne servirent très certainement, à Rome : elles furent lues et relues au cours du procès, surtout à la troisième commission et aux consistoires (4) ; leurs traces manifestes se retrouvent dans la bulle *Exsurge*.

C'est à dessein que nous imprimons « condamnations », au pluriel. En effet, outre la censure de Louvain du 7 novembre

(1) Pastor, *tom. cit.*, p. 265 suiv. — (2) Texte complet dans les bullaires romains ou dans Frédericq, *op. cit.*, t. IV, p. 23-33. — (3) Dans le même sens, P. Kalkoff. *Zu Luthers römischem Prozess*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXV (1904), p. 105, n. — (4) Pour la première commission, cfr p. ex. P. Kalkoff. *Forschungen zu Luthers römischem Prozess*, p. 72. Rome, 1905 (Bibliothek des Kgl. Preussischen historischen Instituts in Rom. t. II). Pour la troisième, Kalkoff. *Zu Luthers*, etc., *loc. cit.*, p. 104 suiv.

1519, il en existe une autre, dont P. Kalkoff a découvert l'original et qu'il a publiée pour la première fois (1). Parlons-en brièvement.

A la fin de cette pièce curieuse se trouve la note suivante, de la main d'Aléandre, chargé, comme nous le verrons, d'obtenir de Charles-Quint l'exécution de la bulle. « Ce document fut envoyé en Espagne par les théologiens de Louvain à Adrien, alors cardinal; lui-même, bientôt, devenu pape (9 janvier 1522), me le donna. » Et, en dessous de l'adresse au cardinal de Tortose, on lit encore, toujours de la même main d'Aléandre : « Celui-ci fut, dans la suite, Adrien VI, et, comme je le pense, les théologiens de Louvain ont envoyé ces articles en Espagne » (2). C'est là tout ce que nous savons de l'origine de cette censure. Elle émanait indubitablement des théologiens de Louvain (3). D'autre part, son influence apparaît visible dans la bulle *Exsurge*. Il est donc à croire qu'un exemplaire en avait été transmis à Rome, dès la première moitié de 1520, et qu'il y fut à la disposition de Jean Eck.

La censure B — nous l'appellerons ainsi pour la distinguer de la première (A), dont il a été question au paragraphe précédent — est intitulée : *Errores excerpti ex probationibus et declarationibus conclusionum Martini Luther, ordinis Fratrum Heremitarum sancti Augustini*. Plus longue que l'autre, elle extrait aussi plus de passages textuels des œuvres de Luther, groupés en vingt-trois

(1) *Forschungen*, etc., p. 188-203. De Jongh, *op. cit.*, p. 222, n. 3, réfute l'opinion de Kalkoff, *Forschungen*, p. 89 et 90, d'après laquelle cette pièce-là serait celle qui fut envoyée au cardinal Adrien, le 7 novembre 1519, par la faculté de Louvain. — (2) Kalkoff, *Forschungen*, p. 202-203. — (3) En 1546, la faculté envoya deux listes de propositions catholiques à Charles-Quint, l'une longue, l'autre plus courte. La seconde seule fut imprimée, par ordre de l'empereur. En 1519, les théologiens n'avaient-ils pas de même composé deux censures, l'une plus longue, avec qualifications, l'autre plus courte et condamnant en bloc les propositions?

paragraphes. Après chacun de ceux-ci vient, en outre, la qualification théologique, ce qui n'était pas le cas pour A. Les sources consultées diffèrent partiellement. Les dix premiers groupes de B sont empruntés aux *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518); les six suivants à l'*Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate Pape responsio* (1518); les 22e et 23e au *Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo Eucharistiae sacramento* (1518). Ces écrits de Luther figuraient déjà dans l'édition de Bâle, condamnée par Louvain, en novembre. Mais les groupes 17 et 18, d'une part, 19-21, de l'autre, dans la censure B, sont déclarés extraits, le premier, d'un *Libellus contra Iohannem Eckium,* qui n'a pu encore être identifié (1), le second du *Libellus de decem praeceptis* (1518), qui n'avait pas trouvé place dans l'édition de Froben, de février 1518 (2). A ces différences énumérées jusqu'ici, il convient d'ajouter que la censure B ne fut jamais imprimée avant 1905.

Dans l'impossibilité d'exposer ici par le menu ce que la bulle *Exsurge* doit à ces deux condamnations de Louvain, nous devrons nous borner à quelques conclusions générales (3).

Sur les quarante-trois articles luthériens transcrits dans l'acte pontifical, vingt-quatre (4), au moins, ne manifestent aucune dépendance vis-à-vis de la censure B, celle des deux, cependant, qui paraît avoir été le plus utilisée à Rome.

(1) P. Kalkoff et G. Kawerau (*Forschungen*, p. 201, n. 1), ne savent pas plus que nous d'où viennent les deux passages reproduits dans ces groupes. On trouve des affirmations de Luther assez semblables dans ses thèses soutenues contre Eck, à Leipzig, en 1519 (cfr édit. de Weimar, t. II, p. 160, l. 30-35). — (2) Tous les écrits de Luther mentionnés ici figurent dans le t. I de l'édition de Weimar. — (3) Kalkoff (*Zu Luthers*, pp. 107-110; *Forschungen*, p. 191-203) nous paraît trop aisément reconnaître partout des influences de la double censure louvaniste. — (4) Ce sont les articles 2, 3, 5-9, 13, 14, 16, 17, 23-30, 33, 36-38, 40 d'*Exsurge*.

Certes, la bulle, elle aussi, laisse de côté des articles recueillis par les *Lovanienses* (1). Mais on y remarque sans peine que son auteur principal, Eck, disposant, en 1520, d'un plus grand nombre d'écrits luthériens, a voulu y atteindre plus complètement les erreurs du moine augustin et sur des sujets plus variés.

Ensuite, là même où les censures de Louvain et la bulle *Exsurge* atteignent les mêmes propositions, se manifeste, dans l'acte pontifical, le souci constant de recourir directement au texte et au contexte de Luther. Aussi est-il parfois très difficile de prouver que tel article est arrivé à la bulle par le canal d'un des documents louvanistes. Cependant, outre quelques propositions où la dépendance paraît certaine (2), les deux censures de Louvain, la plus longue surtout, ont dû servir à signaler, dans l'ensemble de l'œuvre de Luther parue jusqu'en 1519, un bon nombre de passages répréhensibles. Il est donc vrai de dire avec Kalkoff que les 41 articles de la bulle *Exsurge* sont, pour une part, « la propriété spirituelle » du docteur Eck, pour l'autre, celle des théologiens de Louvain (3).

Mais laissons ce terrain aride.

Charles-Quint, se rendant à Aix-la-Chapelle pour y recevoir la couronne impériale, fut rejoint à Anvers par Aléandre, le 26 septembre 1520. L'élu, après avoir promis au nonce de donner sa vie pour la défense de l'Église et l'honneur du Saint-Siège, porta, sur son inspiration, le premier placard contre l'hérésie (28 sept.). Conformément à la bulle, les écrits luthériens devaient être saisis et brûlés dans toute l'étendue des États du prince.

Cette mesure ne put être exécutée immédiatement à

(1) P. ex. 2, 4, 10-22 de B. — (2) P. ex. comparer *Exsurge* 4 et censure B, 6, KALKOFF, *Forschungen*, p. 167 (Édit. de Weimar, t. I, pp. 559-561); *Exsurge* 1 et 2 et censure A (Édit. de Weimar, t. VI, p. 176, l. 24-26). — (3) *Zu Luthers*, p. 99.

Anvers, malgré le désir d'Aléandre. Mais elle le fut, pour la première fois à Louvain, où l'empereur arriva le 1er octobre et où il séjourna avec sa cour, jusqu'au 8.

On sait qu'Érasme, traversé dans ses desseins par la bulle pontificale, s'appliqua, d'abord, à la faire révoquer, ensuite à la discréditer. Dans une lettre du 1er mars 1521, adressée par Aléandre au cardinal Medici (1), le légat se plaint de l'attitude de l'humaniste à Louvain. « J'entendais bien de la bouche de tous, écrit-il, qu'il trompait de-ci de-là le monde, en disant que la bulle contre Luther était fausse, et non du pape; et moi, je ne répondais à tout cela qu'en montrant l'original, à qui me parlait de cette façon, ou lorsque j'assistais à des actes solennels; si bien qu'à Louvain, les docteurs me dirent que cette opinion avait été imprimée par Érasme dans l'esprit de tous que la bulle était fausse; aussi, quand je la leur montrai, ils furent surpris et ils la retournèrent de tous côtés, comme pour une chose encore douteuse ».

D'après M. A. Renaudet, auteur de captivants ouvrages sur la Renaissance et sur Érasme, l'adhésion de l'université louvaniste à la bulle ne fut pas obtenue « sans quelques dernières résistances » (2). C'est là une affirmation tout à fait gratuite.

D'abord, l'adhésion a-t-elle été sollicitée et de quelle manière? Aléandre, chargé de mission auprès de l'empereur et de « quelques autres princes chrétiens » (3), se tait absolument sur ce point. Cependant, son rapport au pape raconte avec quelque détail la fameuse scène du 8 octobre, dont on lira plus bas le récit (4). Les Actes de l'université,

(1) P. Balan. *Monumenta reformationis lutheranae ex tabu'ariis secretioribus S. Sedis,* 1521-1525, p. 25. Ratisbonne, 1884. — (2) *Érasme, sa pensée religieuse et son action, d'après sa correspondance* (1518-1521), p. 95. Paris, 1926. — (3) Balan, *op. cit.,* p. 9 (Sauf-conduit d'Aléandre). — (4) Frédericq. *Corpus documentorum inquisitionis,* t. iv, p. 33-34.

conservés pour cette année 1520, sont tout aussi muets. Il en est de même des Actes de la faculté de théologie, dont nous possédons le résumé (1). Érasme, à qui il arrive de faire allusion au bûcher de Louvain, ne sait rien d'une publication de la bulle à l'université (2).

Cependant, un pamphlet célèbre, daté de 1520, et attribué tantôt à Dorpius, tantôt à Érasme, contient le récit suivant :

« Les choses se passèrent de la façon dont les théologiens ont coutume de tout faire. L'université fut convoquée dans la maison du recteur, qui ne pouvait contenir tout le corps professoral ; mais le recteur Rosemondt était souffrant... Comme l'université était rassemblée pour entendre les propositions des nonces apostoliques, il n'y eut pour se présenter à l'assemblée que deux subalternes, *barbati fututulli*, qui exhibèrent l'original de cette bulle terrible, née à Louvain, avec une copie, en recommandant de les comparer. L'acte fut lu. On siégea pendant deux heures, l'université ne décida rien d'autre, si ce n'est que la bulle devait être considérée comme lue... (3) ».

Que faut-il retenir de ce récit? Les documents de l'université de Cologne, trop négligés, vont peut-être nous mettre sur la voie de la réponse.

Le 10 novembre, les doyens des facultés de Cologne, *et nonnulli ex singulis facultatibus in notabili numero,* sont convoqués par le recteur au couvent des Franciscains, sur la demande d'Aléandre. Celui-ci leur fait donner lecture de la bulle ; il en montre l'original ; il en remet enfin une copie au recteur. Les membres de l'*Alma Mater* présents à cette cérémonie, firent alors remarquer qu'ils n'avaient pas été

(1) De Jongh, *op. cit.*, p. 26* et 46*. — (2) Il parle de la publication à l'église Saint-Pierre par Egmont (Allen, t. iv, p. 347). — (3) *Acta academiae Lovaniensis*, dans *Opera varii argumenti* (Édit. de Luther, d'Erlangen), t. iv, p. 310.

convoqués comme université, ni au nom de l'université, mais comme particuliers, etc. Le nonce leur répondit que cela importait peu; qu'il lui suffisait d'avoir fait connaître la bulle à ceux qui se trouvaient là. Il leur demanda, notamment, de vouloir bien l'assister, selon leur possible, dans l'exécution de l'acte pontifical, qui ordonnait de brûler les écrits de Luther, comme, suivant son affirmation, l'université de Louvain, l'avait fait. Les maîtres présents déclarèrent alors, en leur nom, considérer la bulle comme intimée et être prêts à lui obéir (1).

Qu'on compare ce récit officiel à celui de notre pamphlétaire. L'on arrivera à la conjecture suivante.

Aléandre veut surtout obtenir l'exécution de la bulle. Il ne se préoccupe pas, autant que le second délégué pontifical, Jean Eck, de recevoir en due forme des adhésions d'universités (2). Mais il tient au concours de celles-ci pour la démonstration publique ordonnée par la bulle et par les édits de Charles-Quint. Il fait donc convoquer des professeurs, et pas nécessairement toute l'université ou l'université comme telle. Cela se passe, le 10 novembre, à Cologne, alors que le bûcher s'y allumera le 12, et le 7 octobre, à Louvain, alors que les livres de Luther y seront brûlés le lendemain. Ainsi le récit du pamphlétaire peut être vrai pour la procédure qu'il indique. D'ailleurs, écrivant à Louvain dès 1520, il n'aurait pu l'inventer de toutes pièces (3). La bulle n'ayant pas été reçue officiellement, le silence des Actes de l'université s'explique.

(1) F.-J. von Bianco. *Die alte Universität Köln*, p. 394 et 395. Cologne, 1855. — (2) Th. Wiedemann, *Jean Eck*, p. 153 suiv. Ratisbonne 1865. — (3) De Jongh suppose que la bulle a été reçue par les députés de l'université, c'est-à-dire par son pouvoir exécutif. Mais le pamphlet ne dit pas cela et les Actes des députés sont perdus, pour cette année. Cfr Kalkoff. *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden*, t. I, p. 79. Halle a. d. S., 1903 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, t. XXI).

Mais les sources ne nous laissent absolument rien soupçonner au sujet de « dernières résistances » vaincues. Érasme et le pamphlétaire lui-même n'en font aucune mention. Et pourtant, comme cette opposition de quelques maîtres eût bien servi leur politique! Je ne veux pas dire que tous accueillirent l'acte pontifical à deux genoux. Autour d'Érasme, au collège des Trois-Langues, peut-être à la faculté de droit, dans l'âme de Dorpius, s'élevèrent, sans doute, quelques tempêtes. Mais ces tempêtes allèrent-elles jusqu'à une résistance qu'il fallut vaincre? Rien ne nous le dit.

Le 8 octobre 1520, le bûcher se dressait à Louvain. De toutes parts, on y apporta les livres condamnés. Aléandre en estime le nombre à plus de quatre-vingts ouvrages de Luther, sans compter plusieurs « fameux libelles ». Le magistrat de la ville était là en habit de cérémonie. Une partie de la cour avait tenu à rehausser le spectacle de sa présence. Les Louvanistes, naturellement, se pressaient autour du bûcher. L'auteur du pamphlet cité plus haut mentionne aussi, parmi les assistants, des membres de l'université, mais de la faculté de théologie seulement. Son témoignage est sujet à caution. Le héraut, doué d'une voix très sonore, s'acquitta de la proclamation requise, cependant que le bourreau attisait la flamme (1). Un certain Brassicanus, jeune humaniste, ami d'Érasme, et qui accompagnait la cour, raconte la scène, à sa façon. Les auteurs responsables de l'autodafé seraient les dominicains (*Dominicastri*) louvanistes. Les livres apportés auraient été, non pas les écrits de Martin Luther, mais quelques vieux ouvrages, comme les *Sermones discipuli* ou le *Dormi secure*. Egmont, le « carme très mauvais », se serait livré à des incongruités au

(1) Rapport d'Aléandre au pape, Fréderico. *Corpus documentorum inquisitionis*, t. IV, p. 34. Cfr Kalkoff. *Die Anfänge*, t. I, p. 21; t. II, p. 4.

milieu des cendres, etc. (1). Faut-il attacher quelque importance à ces racontars?

Les polémistes antiluthériens a Louvain.

Un ouvrage publié aux environs de 1521 rapporte l'entretien suivant, dont l'historicité n'est pas incontestable. Les théologiens de Louvain s'étant plaints auprès de la gouvernante, Marguerite d'Autriche, du dommage causé à la cause chrétienne par les écrits de Luther, la tante de Charles-Quint leur demanda : « Qui est donc ce Luther? — C'est, répondirent les professeurs, un moine sans instruction. — Alors, riposta la gouvernante, vous qui êtes beaucoup de gens instruits, écrivez contre cet homme qui ne l'est pas. Et tout le monde croira plus à beaucoup de savants qu'à un ignorant » (2).

Les maîtres louvanistes n'eurent sans doute pas besoin de ce conseil pour se mettre à l'œuvre. Certains historiens (3) ne font guère paraître en scène que les membres les plus turbulents de la faculté, en particulier Egmont; ils sembleraient vouloir opposer ici séculiers et réguliers. A l'exception de Dorpius, les sources nous montrent plutôt séculiers et réguliers faisant bloc, dès la première heure, contre Luther. Les séculiers de Louvain joueront même, dans les controverses luthériennes, un rôle plus considérable que les réguliers.

On commença, dès la seconde moitié de 1520, par des « disputes » et des cours. Érasme parle souvent des premières dans ses lettres. Il dit même les voir avec faveur (4). Latomus entama publiquement, vers octobre, le commentaire de la

(1) Frédericq, *op. cit.*, t. iv, p. 521-522. Cfr De Jongh, *op. cit.*, p. 233 et 234. — (2) Frédericq, *op. cit.*, t. iv, p. 36. — (3) P. ex., Kalkoff, souvent réfuté par De Jongh. — (4) A Geldenhauer, 9 sept. 1520; à Campeggio, 6 déc. 1520; à Rosemondt, déc. 1520 (Allen, *op. cit.*, t. iv, p. 340, 409, 393).

censure de Louvain. N'y avait-il pas lieu d'être ému et de l'audace des ennemis et du silence des amis? Les premiers calomniaient la faculté, comme si elle avait agi sans raison; les seconds se trouvaient à court de réponse, quand on l'accusait d'avoir condamné sans avoir entendu, sans avoir lu, sans avoir compris (1).

Latomus et Driedo ont des livres prêts contre Luther, dès la fin de 1520. Érasme, qui nous apprend ce détail (2), ajoute qu'ils hésitent à les imprimer. Ils n'hésitèrent pas longtemps. Si l'imprimeur Martens refuse l'œuvre de Driedo, Hillen, à Anvers, accepte celle de Latomus, qui sort de presse le 7 mai 1521. Ce fut le premier livre publié dans nos provinces contre Luther. Il porte le titre suivant : *Articulorum doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio.*

Quelques jours plus tard, le 29 mai, Eustache de Sichem signait à son tour la conclusion de son ouvrage : *Errorum Martini Luther brevis confutatio* (3).

Latomus est wallon et prêtre séculier; Eustache de Sichem, flamand et dominicain. Latomus a d'abord étudié les arts à Paris, au collège de Montaigu, mais il a pris ses grades théologiques à Louvain; Sichem a reçu toute sa formation supérieure dans ce Brabant où il est né. Latomus connaît les trois langues chéries des humanistes, mais il s'est aliéné les puissants du jour par son *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus* (1519), où il ne réserve pas autant de part qu'eux à l'Écriture Sainte et à la philologie dans les études théologiques. Sichem, quoique dominicain, n'a pas encore attiré leur attention et il ne s'élèvera contre *l'Enchiridion militis christiani*, d'Érasme, qu'en 1531. Il se montre

(1) Préface de l'ouvrage de Latomus. — (2) A un anonyme, déc. 1520; à Cranevelt, 18 déc. 1520 (ALLEN, t. IV, p. 422). — (3) Repris dans la *Bibliotheca reformatoria neerlandica* (S. CRAMER et F. PIJPER), t. III, p. 228-294. La Haye, 1905.

cependant plus passionné que Latomus. De celui-ci, le ton reste uniformément, et l'on dirait presque désespérément calme, et le style est empreint de la sécheresse d'une discussion en forme; Sichem, lui, interroge, interpelle, s'anime, s'indigne, sans jamais, pourtant, descendre à l'injure.

Tous deux ont en vue la défense de la censure louvaniste; mais Sichem ne veut pas laisser complètement de côté celle de Cologne et Latomus utilise les conclusions de la dispute de Leipzig (1518). Le séculier apparaît plus serré dans la controverse. Il recourt, beaucoup plus que le régulier, aux Pères de l'Église. Il se préoccupe de ne pas appuyer des dogmes sur des passages obscurs de l'Écriture, de ne pas fixer le sens d'un mot, comme *peccatum*, isolément, d'interpréter tel passage de docteur dans le contexte de toute son œuvre. Sa marche est aussi plus régulière. Il suit l'ordre des articles de la condamnation louvaniste, sauf à réserver pour la fin les discussions relatives aux indulgences. Cependant, la réfutation du premier des extraits de Luther : « La bonne œuvre, même faite excellemment, est un péché véniel », occupe à elle seule la moitié du traité. Ne faut-il pas montrer d'abord les inconvénients qui découlent de cette doctrine, transcrire ensuite les textes de l'Écriture et des Pères qui lui sont opposés, enfin réfuter les raisons et discuter les autorités de l'adversaire? Sichem, pour sa part, fait un choix parmi les propositions censurées; il s'attache surtout aux indulgences et à la pénitence; mais il ne s'astreint pas à un plan bien rigoureux; il revient aux indulgences, après avoir traité de la pénitence, et à celle-ci après de nouvelles pages sur celle-là. L'un et l'autre, d'ailleurs, abandonnent le terrain scolastique et descendent sur celui de l'adversaire; l'un et l'autre, enfin, apparaissent guidés par une pensée de zèle pour la vérité, par le souci d'éclairer des intelligences déjà séduites par l'erreur ou déconcertées par le choc des opinions.

Luther ne répondit point à Sichem. Il répondit à Latomus.

Ses propos de table révèlent le cas unique qu'il faisait de ce dernier adversaire : « *Unus Latomus ist der feinst scriptor contra me gewest. Et signate vobis hoc : Unus Latomus scripsit contra Lutherum; reliqui omnes, etiam Erasmus, sunt ranae coaxantes* ». « *Latomus optimus omnium qui contra me scripserunt. Valde dextre tractat scripturas, sed tamen trahit omnia ad opera... Erasmus non est aequalis Latomo. Hoc deest Latomo quod naturam peccati et gratiae non scit La(tomus), etc. etc.* ». Le réformateur place Latomus au-dessus même de Jean Eck (1). Mais, dans la riposte au premier écrit que le professeur de Louvain a dirigé contre lui, il ne le traite guère avec égard (2). Ce n'est, dit-il, qu'un « sophiste broussailleux et épineux », « sophiste de la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête », « plein de l'esprit de Satan » ; il décerne déjà à ceux de sa race, les théologiens, le surnom de « porcs d'Épicure » ; et, par allusion au bûcher du 8 octobre, il appelle, dès son titre, les louvanistes, des « incendiaires ». Écrit de « son Pathmos », c'est-à-dire de la Wartbourg, et achevé le 20 juin 1521, le *Rationis Latomianae ...confutatio* a été composé en moins d'un mois, bien qu'il compte plus de quatre-vingts pages in-quarto. Le moine révolté y manie finement l'ironie. Il ne s'attache à réfuter que la première partie du livre de Latomus, celle où il est question de la première proposition condamnée par Louvain. L'érudition du professeur belge paraît ici dépasser beaucoup celle du chef de la réforme allemande. Mais il est juste de faire valoir, en faveur de ce dernier, son manque absolu de livres, en dehors de la Bible, dans la solitude où il avait été transporté.

Latomus se montra fort affecté par les injures de Luther.

(1) *Tischreden* (Édit. de Weimar), t. I (1912), p. 202 ; t. II (1913), p. 189. Dans le même sens, t. IV (1916), p. 145 ; t. V, (1919), p. 75. — (2) Édit. de Weimar, t. VIII (1889). p. 36-128.

Dans son grand ouvrage de 1526, le *De primatu romani pontificis adversus Lutherum,* il revient encore, dans une apostrophe calme, mais cinglante, sur le titre de la réponse écrite à Pathmos. « Parce que, sur l'ordre du pape, nous avons laissé brûler tes livres à Louvain, écrit-il, nous sommes pour toi des incendiaires; toi... homme privé, alors que tu incendies les lois de l'Église catholique, cependant, tu es un pieux et vrai chrétien! »

Eustache de Sichem et Latomus ne déposèrent pas les armes qu'ils avaient prises en 1521. Le premier fit paraître, en 1523, le *Sacramentorum elucidatio simulque nonnulla perversa Martini Lutheri dogmata excludens.* Le second, en 1525, le *De confessione secreta;* en 1526, son remarquable livre *De primatu romani pontificis adversus Lutherum;* en 1530, le *Libellus de fide et operibus et de votis atque institutis monasticis.*

Driedo s'était donc laissé devancer par ses deux collègues. Le refus de Thierry Martens l'avait-il à ce point découragé? Je ne le croirais pas. Mais le disciple d'Adrien d'Utrecht préparait dans le silence diverses œuvres dignes du maître. Elles ne virent le jour qu'en 1533 et 1534, ou après sa mort, arrivée cette dernière année. Toutes méritent d'être au moins signalées ici. La première, surtout à cause de sa nouveauté et de son incontestable utilité. Le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri IV* se présente comme une introduction, fort développée, à l'étude des livres sacrés. Il traite donc des Écritures canoniques et apocryphes, des versions et éditions de la Bible, des divers sens du texte sacré, etc. Les autres : *De captivitate et redemptione generis humani; De concordia liberi arbitrii et praedestinationis; De gratia et libero arbitrio; De libertate christiana,* s'appliquent à défendre des dogmes attaqués par les Luthériens.

Latomus, Sichem et Driedo sont des chefs de file. Mais, même en dehors de la faculté de théologie, ils trouvèrent des

imitateurs. Je ne citerai que les célèbres humanistes Vivès († 1540) et Alard d'Amsterdam († 1544), qui écrivirent contre Luther. Et, pour les anciens élèves de Louvain, le nom seul de Pighius († 1543), suffira à rappeler qu'eux aussi voulurent prendre part à la bataille.

Je m'en voudrais de paraître oublier ici la résistance que d'autres universités opposèrent au fondateur du luthéranisme. Ingolstadt ne fut-elle pas une Wittemberg catholique? Jean Eck semble y avoir galvanisé ses collègues. La Sorbonne posséda des polémistes nombreux, dont les deux principaux furent Hengest et surtout Chlichtove, Belge de naissance. Mais, pour rester dans le vrai, une seule université se jeta-t-elle dans la controverse aussi vite que Louvain, suivit-elle aussi aisément Luther sur son terrain, produisit-elle, en aussi peu de temps, autant d'œuvres remarquables? A plusieurs facultés de théologie catholique la Réforme donna le coup de mort. Pour Louvain, elle inaugure une période de vie féconde.

Défense de la population belge contre le luthéranisme.

La censure de 1519 et les ouvrages des controversistes de Louvain devaient avoir une *portée internationale*. Ceux-ci, édités dans les Pays-Bas, se répandaient au dehors et munissaient d'armes nouvelles les défenseurs de la foi catholique. Celle-là, parce qu'elle émanait d'une autorité académique, et que les autorités académiques se faisaient alors écouter partout, produisait sur les esprits, sans s'arrêter aux frontières nationales, une salutaire impression.

Mais l'université de Louvain, étant belge, devait être amenée à intervenir d'une manière spéciale, en Belgique même, pour y défendre, contre Luther, la religion des ancêtres.

Nous n'avons pas à insister ici sur la part que ses professeurs de théologie durent prendre aux procès d'hérésie. Dans les listes d'inquisiteurs, se rencontrent presque tous les noms de théologiens que nous connaissons déjà : Latomus, Rosemondt, Egmont, Dierex, Tapper, etc. M. Pirenne estime que, sauf pour les anabaptistes, « la situation des hérétiques fut moins terrible, sous le règne de Charles-Quint, qu'elle ne le paraît à première vue ». Il ajoute que « la sévérité des placards soulevait chez eux (les inquisiteurs) des scrupules bien compréhensibles », car « ils hésitaient à soumettre les pièces des procès qu'ils avaient instruits aux conseils de justice, et à envoyer ainsi à la mort une foule de gens qui, suivant les principes de la juridiction ecclésiastique, n'eussent souvent été passibles que d'une simple pénitence » (1). Comment les théologiens louvanistes se servirent-ils du terrible pouvoir répressif confié aux inquisiteurs? Nous ne le savons guère par des sources sûres. Mais plusieurs de ces maîtres, si souvent taxés d'intolérance, donnèrent des preuves de leur modération. Tapper voulait qu'on adoucît les placards sur l'édition des livres (2); comme on rapportait à la faculté, réunie le 1er avril 1524, qu'un bon nombre de pénitents s'étaient vu refuser l'absolution pour avoir lu les *Colloques* d'Érasme, tous les membres, parmi lesquels Egmont et Dierex, déclarèrent n'avoir pas, pour leur part, été jusque là (3); malgré leurs démêlés avec Érasme, les *Lovanienses* se refusèrent à dresser, comme la Sorbonne, une liste de propositions erronées, recueillies dans les ouvrages de cet humaniste et ils n'inscrivirent un de ses volumes dans leur *Index*, qu'en 1558 (4); enfin, on sait que, plus tard, la faculté, réunie en assemblée générale, écrivit à Philippe II une lettre confidentielle pour solliciter le rappel du duc d'Albe.

(1) *Op. cit.*, t. III, p. 355 et 352. — (2) De Jongh, *op. cit.*, p. 184, note. — (3) *Ibidem*, p. 49*. — (4) *Ibidem*, p. 258 et 259.

Nous venons de parler d'*Index*. Tel fut le premier moyen de défense populaire contre l'hérésie qu'employa l'université. Elle s'y trouva d'ailleurs amenée par la législation des placards et par les désirs de l'empereur.

L'édit de Worms, du 8 mai 1521, confiait la censure de tous les livres traitant de l'Écriture ou de la foi aux délégués épiscopaux et à la faculté théologique d'une université voisine de l'endroit où ils se publiaient. Bientôt, certains placards énumérèrent quelques ouvrages interdits de cette manière. Enfin, le 9 mai 1546, la faculté de théologie dressa un premier *Index* des livres prohibés.

Ce catalogue distingue quatre catégories d'ouvrages interdits : des Bibles latines, flamandes et françaises; des livres latins; des livres écrits dans l'une des deux langues principales du pays; enfin, des livres prohibés par le placard du 22 septembre 1540.

L'initiative semble être venue, non pas de la faculté de théologie, mais de l'empereur, qui la chargea de faire une enquête dans toutes les bibliothèques et librairies. Aussi, le 30 juin 1546, une ordonnance impériale donna-t-elle force de loi au travail louvaniste. Suivait une liste d'ouvrages à employer dans les écoles (1). En 1549, Charles-Quint demandait un nouveau catalogue, cette fois, à l'université comme telle. Arrêté le 25 mars 1550, il fut rendu obligatoire le 29 avril, et aussitôt imprimé en latin, français et flamand (2). Dans cette seconde édition, les ouvrages latins viennent en tête et les livres interdits par le placard de 1540 ne forment plus de catégorie à part.

L'université de Louvain ne fut pas la seule à lancer ainsi des catalogues d'ouvrages prohibés; elle ne fut même pas la

(1) *Recueil des ordonnances des Pays-Bas*, 2e série, 1506-1700, t. v, par J. Lameere et H. Simont, p. 255-264; 307-312. Bruxelles, 1910. — (2) Cfr Fr.-H. Reusch. *Der Index der verbotenen Bücher*. t. I, p. 116 suiv. Bonn, 1883.

première. On en connaît, de 1543, 1544 et 1547, pour la Sorbonne. Mais l'historien de l'*Index,* Reusch (1), considère l'*Index* de Louvain de 1546 comme le premier auquel on puisse vraiment donner ce nom, vu son étendue et son ordonnance. L'édition de 1550, elle, est à la base des *Indices* espagnols de 1551 et 1559. De plus, sa partie consacrée aux livres latins a été reprise dans l'*Index* vénitien de 1554, et elle a passé de là à l'*Index* romain de Paul IV (1557). Ce dernier catalogue dépend beaucoup plus de la liste louvaniste que de la liste parisienne, ces deux dernières étant d'ailleurs indépendantes entre elles.

Empêcher la diffusion des Bibles hérétiques, ce fut un des objets principaux des premiers *Indices*. Mais, à cette époque surtout où l'on se jetait sur l'Écriture comme sur un trésor commun, jusque là enfoui dans la terre, il importait de ne pas en priver le peuple. Cependant, les professeurs de Louvain se contentèrent d'abord de surveiller, parfois d'améliorer les versions qui paraissaient alors en nombre très considérable. En 1547, le dominicain Jean Henten, étudiant et plus tard professeur en théologie de l'université, publia une édition de la Vulgate, pour laquelle il avait collationné une vingtaine de manuscrits. Ce travail avait été entrepris, nous confie-t-il, « sur l'ordre, d'après les instructions et suivant le jugement » des théologiens de Louvain (2). Ici encore, semble-t-il, s'était manifesté un désir de Charles-Quint. « Par la commission de l'impériale maiesté, lisons-nous dans un livre du temps... a esté commis a aucuns venerables docteurs de la sacrée faculté de theologie en son université de Louvain, mectre et reduyre en latin une Bible... » (3).

(1) *Op. cit.*, p. 118, 133, 152, 248 suiv. — (2) Quetif et Echard. *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. II, p. 195 et 196. Paris, 1721. — (3) Préface de la Bible française de Nicolas de Leuze.

La Vulgate de Henten servit de base aux deux traductions, l'une flamande, l'autre française, qui parurent à Louvain, en 1548 et en 1550, et se répandirent rapidement hors du pays. La française, dite Bible de Louvain, a pour auteur Nicolas de Leuze, longtemps professeur de philosophie au collège du Lys, ensuite écolâtre et chanoine de Saint-Pierre.

L'université de Louvain, seule institution d'enseignement supérieur en Belgique, formait alors beaucoup des futurs prêtres; elle était de plus la grande pourvoyeuse des carrières libérales. Soucieuse de l'orthodoxie de ses élèves, parce que celle-ci garantirait l'orthodoxie du peuple, elle conçut l'idée de les lier par un serment à la foi de leurs pères. Tel fut le troisième moyen employé par elle pour combattre le luthéranisme dans les masses.

A vrai dire, les statuts les plus anciens de l'université nous ont déjà conservé une formule de serment déféré, dès le XVe siècle, aux étudiants et aux nouveaux gradés. Il avait même un triple objet : le respect des statuts et privilèges de l'*Alma Mater;* le maintien de la paix, de la tranquillité, de la concorde dans son sein; enfin la soumission à son chef, le recteur. On le voit, il n'est pas question là de foi catholique. Mais, au XVIe siècle, celle-ci était menacée. Ruard Tapper profita de son passage au rectorat, en 1545, pour introduire une nouvelle formule, dont voici la teneur : « Je jure détester de tout mon cœur tous les dogmes de Martin Luther et autres hérétiques, quels qu'ils soient, pour autant qu'ils sont opposés aux doctrines de l'ancienne Église, catholique et romaine; et je veux suivre et retenir la vieille foi de la même Église, sous l'obéissance d'un seul Pasteur, le pontife romain ». Ce serment devait être prêté lors de l'immatriculation. Il en fut de même, à partir de 1579, de la profession de foi tridentine, ajoutée alors aux quatre formules résumées ou transcrites plus haut; et cependant elle ne devait être exigée,

d'après les ordres de la curie, que des gradés et des professeurs (1).

Le serment de Ruard Tapper donna lieu, plusieurs années après, à des oppositions plus importantes et plus tenaces qu'on ne le dit d'ordinaire. On lui reprochait de causer la diminution du nombre des étudiants. Il semble, en effet, avoir provoqué le départ d'Allemands. Vers la fin de 1560, le pape eut connaissance de ces difficultés. Redoutant une recrudescence de l'hérésie dans les Pays-Bas, il intervint aussitôt. Un premier bref fut adressé à Granvelle (29 janvier 1561); un second, à l'université elle-même (5 février 1561). Ce dernier maintient expressément le serment établi en 1545 et frappe d'excommunication ceux qui refusent de le prêter et ceux qui parlent de l'abroger. Le 11 avril, l'université déclara se soumettre pleinement à la décision pontificale (2).

Ruard Tapper et les propositions catholiques de 1544.

Il reste à parler d'une dernière initiative de la faculté de théologie pour la défense de la foi populaire. Elle mérite d'être mise en vedette par son importance même, et par le parallèle qu'elle offre avec la première démarche des théologiens de Louvain contre Luther, avec la censure de 1519. Son exposé nous permettra, d'ailleurs, de donner la place qui lui convient à cet adversaire radical du luthéranisme, à Ruard Tapper.

(1) Excellente dissertation de Mgr de Ram sur les serments universitaires dans *De Laudibus quibus veteres Lovanienses theologi efferri possunt oratio*, pp. 35-40. Louvain, s. d. — (2) Sur ces aventures voir J. Susta. *Die Römische Curie und das Concil von Trient unter Pius IV*, t. I, p. 39. Vienne, 1904; Valère André. *Fasti Academici studii generalis Lovaniensis*, Louvain, p. 362; De Ram. *De Laudibus*, pp. 36 et 37; De Jongh, p. 265.

En 1544, Tapper domine vraiment, à la faculté de théologie. Briard, Egmont, Driedo, Coppin, Rosemondt, Sichem, Diercx ont tous disparu et Latomus n'achèvera pas cette année. Pour les remplacer, on remarque déjà à ses côtés, en attendant Ravesteyn et Baius, Sonnius et Hasselius, qui, comme lui, seront, tous deux, députés au Concile de Trente; Hasselius, premier titulaire de la chaire d'Écriture Sainte, fondée par Charles-Quint, en 1546, et exégète distingué; Sonnius, professeur de théologie, inquisiteur, négociateur, à Rome, de l'érection des nouveaux évêchés, auteur de nombreux ouvrages d'exposition de la foi chrétienne et d'apologétique, enfin, évêque de Bois-le-Duc, puis d'Anvers.

En 1544, Ruard a cinquante-six ans. Professeur depuis 1519, il jouit du prestige que lui assurent ses talents de penseur, sa formation par Adrien d'Utrecht et ses rapports avec Charles-Quint. S'il apparaît fort large d'esprit dans ses ouvrages, il représente plutôt les opinions théologiques conservatrices et les doctrines traditionnelles de la faculté. Il les jugera menacées plus tard par son jeune collègue, Baius.

On lui reproche de s'être montré farouche dans la charge d'inquisiteur général, qu'il occupa depuis 1537. Mérite-t-il vraiment cette réputation? Quoi qu'il en soit, les protestants s'acharnèrent à sa mémoire. Parmi les pamphlets qui parurent après sa mort, le plus célèbre est un dialogue entre lui, le Génie, saint Pierre et Cerbère. Le chœur infernal y coupe la prose, de quelques vers. Cerbère trouve spirituel de prononcer le nom de Ruard en imitant son bégaiement. Mais il paraît que ce morceau, auquel il ne faut pas demander de détails sur l'histoire et le caractère réels du professeur de théologie, ne manque pas de valeur littéraire (1).

(1) *Bibliotheca reformatoria neerlandica* de S. Cramer et F. Pijper, t. I, p. 567-576 (introduction), p. 577-636 (texte). La Haye, 1903.

Tapper prit sans doute la part principale à la rédaction des fameuses propositions catholiques de 1544 (1).

La faculté de théologie et Charles-Quint s'étaient mis d'accord pour offrir aux prédicateurs un exposé rapide des points de la doctrine catholique niés par les luthériens. Deux listes furent dressées, l'une en trente-deux articles, l'autre, plus longue et plus dogmatique, en cinquante-neuf (2). L'empereur préféra la première, qui fut publiée par un décret du 14 mars 1545. Un exemplaire devait en être transmis à tous les dignitaires ecclésiastiques et à toutes les personnes chargées de l'enseignement religieux, avec l'ordre de s'y conformer scrupuleusement dans leurs leçons, prédications et catéchismes. De jour en jour, constatait avec tristesse la faculté, la contagion de la peste hérétique s'étend davantage dans ces régions. Le mal provient surtout, ajoutait l'empereur, de la diversité des doctrines enseignées par les prédicateurs. Faisons donc comme les hérétiques, concluaient les Louvanistes ; à toute occasion ne ressassent-ils pas leurs doctrines au peuple ? (3)

Les XXXII articles étaient, en effet, dans la pensée de la faculté de théologie, un exposé à développer au peuple. On y trouve condensées, d'une façon vraiment magistrale, les affirmations traditionnelles de l'Église sur les sacrements (1-20), sur l'Église et la papauté (21-26), sur la communion des saints (27-29), sur le purgatoire (30-31), sur les vœux

(1) Voir le travail de Mgr De Ram, *Disquisitio de dogmatica declaratione a theologis Lovaniensibus edita anno 1544,* dans les *Mémoires de l'Académie royale des Sciences et Belles-Lettres de Bruxelles*, t. XIV (1841). — (2) La seconde a été souvent éditée. Voir p. ex. les *Opera latina varii argumenti* (édit. de Luther parue à Erlangen, t. IV, pp. 480 suiv.) La seconde est publiée, pour la première fois, par De Jongh, *op. cit.*, pp. 81* suiv. — (3) Texte de l'ordonnance du 14 mars 1545, dans *Placcaeten ende ordonnantien van de Hertoghen van Brabandt*, t. III, pp. 85-88. Bruxelles, 1877.

(32). A la première catégorie se rattachent des articles sur la contrition, la satisfaction, la foi, le libre arbitre, la communion sous les deux espèces, etc. Naturellement les indulgences tiennent dans les XXXII, comme dans les LIX articles, une place beaucoup moins considérable que dans les deux censures de 1519. En 1544, on connaissait tout l'ensemble de la doctrine luthérienne.

Il importait, avant tout, que ces articles, si précieux pour les prédicateurs, fussent recommandés et expliqués aux étudiants en théologie. La faculté leur fit un devoir, d'abord, de ne rien dire ni faire contre eux, puis de les enseigner et de les défendre à l'occasion. De plus, Tapper les prit comme base de ses leçons. Malheureusement, il ne publiera ce cours qu'en 1555. Encore, les deux volumes intitulés : *Explicatio articulorum venerandae facultatis sacrae theologiae generalis studii Lovaniensis*... ne comportent-ils que le commentaire des vingt premières propositions. La mort du grand théologien vint l'empêcher d'achever cette œuvre, universellement appréciée.

Au Concile de Trente, les XXXII articles de Louvain furent recherchés et cités à plusieurs reprises, ainsi dans les discussions relatives à la certitude luthérienne de la foi et au sacrement d'Ordre (1).

Mais le lecteur de ces pages se souvient qu'ils provoquèrent chez le chef de la réforme allemande de violentes colères et des insultes telles que nous avons dû renoncer à les transcrire toutes.

Les Actes des Députés de l'Université nous rapportent qu'une délégation de l'*Alma Mater* se rendit, au début de

(1) Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir, en se servant de la table, les volumes du *Concilium Tridentinum* de la Goerres Gesellschaft.

février 1531, auprès du nonce pontifical, le cardinal Laurent Campeggi, afin de le complimenter.

A l'adresse qui lui fut lue par Josse Vroeye, le prélat répondit notamment par ces mots :

« Ni le siège apostolique ni l'empereur ne peuvent payer leur dette envers l'université de Louvain, qui, mieux que toute autre université, a résisté à l'hérésie luthérienne, qui y a résisté avec tant de vigueur, avec tant de sincérité et avec tant de science » (1).

Les pages précédentes prouveront, je l'espère, que cet éloge, n'a rien d'hyperbolique. Mais Campeggi ne savait pas que, bien après 1531, l'université de Louvain continuerait la lutte contre Luther. Sans doute l'encouragement, venu d'un représentant du vicaire du Christ, donna-t-il aux *Lovanienses* des forces nouvelles.

É. DE MOREAU, S. I.

(1) DE JONGH, *op. cit.*, p. 63*.

QUARTA VIA

La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres

(S. Th. P. I[a], q. II, art. 3).

(Suite.)

L'essai d'interprétation

Ce qu'il faut considérer d'abord dans le texte de saint Thomas est de peu d'étendue. Nous savons déjà que les dernières lignes à partir de *quod autem dicitur maxime tale* ne font qu'étoffer la conclusion, sans retour sur la preuve elle-même.

Quant à la comparaison tirée du feu : *sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido*, de l'avis du P. Sertillanges, de M. Gilson et de bien d'autres, elle n'est qu'une *manuductio* assez lâche, suggérée par une théorie scientifique, vénérable encore pour les premiers lecteurs de la Somme, antique seulement pour nous (1).

Enfin personne n'ose plus attribuer à saint Thomas un usage des citations tout à fait satisfaisant. Quelle que soit, par exemple, l'interprétation donnée de l'argument du *Contra Gentes*, 1, 13, la référence au IV[e] livre de la *Métaphysique* d'Aristote est déroutante (2). Celle au II[e] livre du même

(1) « Pour les anciens, le feu était un des quatre éléments constitutifs de tous les corps, et la chaleur était sa propriété fondamentale. Un corps est chaud, pensaient-ils, dans la mesure où il contient du feu ; le feu à l'état pur est donc absolument chaud, sans aucun mélange de froid. Dans cette hypothèse, le principe « cela est plus chaud qui s'approche davantage du chaud maximum », c'est-à-dire du feu, devient aussi évident que celui qui regarde les vérités approchées » (P. Geny, art. cit., p. 596). — (2) A cet endroit, le raisonnement d'Aristote ne peut conclure qu'à la vérité, non pas illimitée, mais pure de toute erreur.

ouvrage, commune aux textes des deux Sommes, semble plus intéressante et n'est pas négligeable : *nam quae sunt maxime vera sunt maxime entia*. Mais essayer de se prévaloir d'un large contexte d'Aristote serait, ici, de mauvaise méthode. Nous avons quelque mérite à en convenir, car voici comment M. G. Colle annote le passage dans son étude précieuse sur la *Métaphysique* d'Aristote : « Le principe qui sert de base au raisonnement d'Aristote, ce n'est nullement, comme certains commentateurs l'ont pensé (cfr Asch, 119, 9 sq.), que la cause d'une qualité existant en d'autres choses possède nécessairement elle-même à un degré supérieur, la qualité produite. Alexandre fait remarquer avec raison qu'Aristote n'a formulé un tel principe ni ici, ni ailleurs, et qu'au surplus, il ne se justifierait point. Ainsi, dit Alexandre (147, 24 sq.), le frottement cause la chaleur dans les choses qui y sont soumises, et néanmoins, dans celui qui opère le frottement, la chaleur peut être moindre que dans les objets sur lesquels le frottement est exercé. — Le principe invoqué est celui-ci : lorsque plusieurs choses participent à un même nom, pris dans le même sens — et c'est ce qu'Aristote appelle la synonymie (*Categ.* ch. I) — ce qui est désigné par ce nom appartient par excellence à la chose de laquelle toutes les autres tiennent leur commune dénomination.... Maintenant un cas particulier où ce principe se vérifie : c'est lorsqu'une certaine qualité, et par conséquent aussi le nom de cette qualité, appartiennent en commun à plusieurs choses et en même temps à la cause qui produit en elles cette qualité-là » (1). On le voit, une telle mise au point est toute en notre faveur : elle tendrait à montrer que l'idée de causalité n'intervient pas dans les prémisses du raisonnement thomiste inspiré d'Aristote ; elle n'y est amenée que subsidiairement.

Sous sa forme dépouillée, l'argument de saint Thomas peut donc se réduire à ceci :

(1) *La Métaphysique*, Trad. et Comment. p. 179.

Dans la *Somme contre les Gentils :* Là où il y a plus de vérité, il y a aussi plus d'être. Or il y a des degrés de vérité dans nos jugements. Cela vient de ce que l'un est plus et l'autre moins proche de ce qui est vrai absolument et au maximum. On peut conclure qu'il y a un être suprême : c'est ce que nous appelons Dieu.

Dans la *Somme théologique :* La quatrième voie procède des degrés qu'on remarque dans les choses. On voit en effet, dans les choses, du plus ou moins bon, du plus ou moins vrai, du plus ou moins noble, et ainsi de perfections semblables. Or le plus et le moins se disent de choses diverses selon qu'elles approchent diversement d'un maximum. Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, bon, noble, et par conséquent aussi le maximum d'être, puisque ce qui a le plus de vérité a le plus d'être.

En l'espèce, voici, semble-t-il, les exigences d'une interprétation exacte.

Elle ne supposera, ni l'intuition de l'être absolu, ni le procédé anselmien : saint Thomas y répugne. Mais elle respectera le caractère *a posteriori* de la démonstration.

Le fait y servant de point de départ ne sera pas tout interne, et il sera appréhendé en tant que degré.

Pour des motifs déjà invoqués, elle ne mettra pas au premier plan l'idée de cause. Par contre, elle tiendra grand compte de la place large que prend dans le texte la notion de vérité.

La brièveté déconcertante de l'expression et l'omission de certains éclaircissements trouveront leur raison dans le point de vue familier au Docteur médiéval.

Surtout, l'on verra comment le passage de la Somme théologique s'accorde avec celui de la Somme contre les Gentils, mais en marquant un progrès.

Qu'on nous permette de nous dégager à présent des

préoccupations philologiques. Nous semblerons passer au large des textes redoutables. C'est avec l'espoir d'y revenir tout droit (1).

Le fait.

Sans cesse, l'expérience nous fait affirmer dans des jugements spontanés et primitifs qu'il y a *de* l'être. Cette affirmation élémentaire demande un examen prudent. Lorsque, des opérations de l'intelligence, nous voulons dégager la forme d'être qui en est l'âme, de fausses analogies nous guettent et nous feraient aventurer toute la métaphysique. L'idée la plus confuse de toutes, l'idée d'être, se laisse envisager de divers biais entre lesquels la pensée, d'un mouvement insensible et périlleux, oscille.

Un exemple très simple et des considérations trop élémentaires, dont nous nous excusons, peuvent aider à préciser quelle est la signification qui importe ici.

Regardant les frondaisons d'automne, je dis : Voici un chêne rouge.

Même abstraction faite des indications de proximité et de simultanéité par rapport à moi, qui s'y trouvent impliquées, ce jugement n'est pas simple. Il peut se traduire : Ce chêne est et il est rouge. Ces deux affirmations sont restrictives. Ma pensée ne traite pas ce chêne comme étant (ou pouvant être) tout l'être et tout le rouge. C'est *de* l'être et *du* rouge. Mais sont-elles restrictives de la même manière?

En un sens seulement, oui. C'est *de* l'être et *du* rouge, parce qu'au sujet d'autres objets encore je dis être et rouge. Pour qu'à cet égard le jugement ait une portée, il suffit que mon chêne ne soit pas le seul spécimen possible d'être et de rouge.

(1) Les imperfections et lacunes de la présente étude montreront que nous ne devons pas tout à l'enseignement du P. Scheuer et aux écrits du P. Maréchal. Mais, sans doute, nous leur devons le reste.

Mais le point de vue de l'extension n'est pas l'unique, n'est même jamais le principal; et nous ne l'avons rappelé que pour l'écarter aussitôt. Il est pour nous sans importance.

Supposons que, depuis des semaines, j'observe ce chêne dont les approches de l'hiver changent la coloration. Je déclare, un jour, avec une intonation atténuante : c'est du rouge, voulant dire par là que cette couleur du chêne a maintenant plus d'affinité avec l'impression nette de rouge dont j'ai l'expérience, qu'avec celle, notamment, de vert. C'est déjà du rouge; cette teinte rouge trouve place dans les dosages possibles de la couleur rouge. Pour qu'un tel jugement ait une portée et qu'on puisse l'émettre avec vérité, il n'est nullement nécessaire de postuler un maximum absolu de rouge. Il n'y a là qu'une référence à une impression franche de rouge.

Il en va de même pour les autres qualités sensibles, et donc pour la chaleur : *sicut ignis...* etc.; et cette considération nous semble omise à tort lorsque l'on commente la *quarta via* : nous affirmons d'une chose qu'elle est chaude, non pas dans la mesure où sa chaleur se rapproche d'un maximum absolu, mais selon qu'elle nous donne une sensation plus ou moins caractérisée, plus ou moins accusée. Si elle nous brûle, elle est, pour nous, *tout à fait* chaude. Une théorie erronée a inspiré à saint Thomas une comparaison embarrassante : on l'admet. Mais il faut noter, de plus, que, cette théorie une fois ruinée, la comparaison s'évanouit totalement et ne peut être maintenue en se rabattant sur la signification naturelle et spontanée d'un jugement visant une qualité sensible. Les mots de saint Thomas : *sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido* intéressent encore l'historien; le philosophe les efface (1).

(1) Ainsi perd toute valeur l'objection d'Aureolus concernant ce passage, objection que Cajetan ne réfute qu'en écartant de la *quarta via* toute idée nette de causalité efficiente. (Comm. Cai. super I^am^, q. 2, art. 3 S. Th.).

Par contre, en affirmant : ce chêne est *de* l'être, une certaine mesure d'être, un certain degré d'être, réalise quelque chose de la perfection de l'être, mon esprit se réfère nécessairement à un maximum absolu d'être, sans quoi le jugement perd sa portée (1). Je ne compare pas cet être qu'est ce chêne avec l'être le plus pleinement être dont j'aie l'expérience. L'ensemble total des objets de mon expérience, c'est encore *de* l'être, une mesure d'être. Le moniste lui-même, s'il proclame que l'Univers est l'Être, ne le fait qu'en imposant un correctif fictif aux jugements qui seuls lui font connaître cet univers; et l'ajoute d'une étoile dans les lointains inexplorés du ciel, d'une poussière sur les continents, d'une goutte dans la mer, d'une mouche dans sa chambre, ne peut lui apparaître manifestement contradictoire, comme il le faudrait, si le monde, tel qu'il est, était nécessairement pour lui et sans parti pris l'Être, c'est-à-dire l'ultime plénitude. Dans nos jugements spontanés, comme condition de leur intelligibilité, il y a référence à ce qui ne peut être un maximum seulement relatif. Prétendre le contraire, c'est supposer à l'être un au-delà qu'on s'interdit en même temps de concevoir comme étant, c'est prétendre qu'il y a ce qu'il n'y a pas, c'est se contredire, à moins que le terme d'être ne soit tout à fait équivoque (2).

Je ne puis donc le nier, le maximum absolu d'être n'est pas totalement hors du champ de ma conscience, quand

(1) A. Goudin, comme beaucoup d'autres, l'a bien compris. Ce scolasticus genuinus, auteur de la *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae Dogmata*, explique la *quarta via* sans aucun recours à l'idée de causalité (Tom. iv, p. 247). Il nous semble hors de doute que Jean de Saint-Thomas lui-même ne fait pas intervenir cette idée dans la preuve, directement, comme élément constitutif. Il y recourt seulement pour écarter l'objection, assez artificielle ici, *du processus in infinitum* (Curs. theol., t. i, p. 79). — (2) C'est cependant l'opinion soutenue avec insistance par Kleutgen dans sa *Philosophie der Vorzeit*, et plus récemment par H. Kirfel, C. SS. R (*Der Gottesbeweis aus den Seinstufen*, P. S. T. xxvi, 1912, p. 454-487).

j'affirme qu'il y a un chêne, ou quoi que ce soit, ou, devant cette page-ci, le front plissé, un lecteur récalcitrant. Sur ce point, la résistance est des plus vives. Pourtant, l'idée du terme de la relation ne peut être entièrement absente de l'idée de la relation et de son fondement, de la relation qui est telle, parce que tel est le terme. Or, le concept de degré d'être, de mesure d'être n'est-il pas essentiellement relatif? Il y a solidarité logiquement indissoluble — à partir de l'extrémité inférieure du rapport — entre cette idée : *de* l'être et une autre idée qu'on ne peut identifier qu'avec le Parfait, l'Absolu, Dieu.

En cette matière où les malentendus, toujours possibles, sont désagréables à l'excès, l'on ne saurait trop insister.

On ne prétend pas que l'idée de *maxime ens* soit présente explicitement à l'intelligence émettant, sur un fait particulier, un jugement existentiel, ni qu'à ce moment, l'attention atteigne cette idée de son trop mince filet de lumière, ni que le contenu de cette idée soit objectivé par le jugement. Dans la pensée concrète, toujours inépuisablement riche avant de tomber dans la misère des propositions et des phrases, il n'y a pas uniquement ce qui se détache en pleine clarté, ce que frappent l'affirmation et l'attention. Il s'y trouve encore, dans l'obscurité où les relègue le rayon de la pensée projeté ailleurs, les conditions objectives de possibilité de l'affirmation qui a lieu. Elles s'y trouvent non comme affirmées, mais comme affirmables, et nécessairement affirmables.

L'on ne prétend pas davantage que le *maxime ens*, l'Infini, le Parfait, soit objet formel de l'intelligence humaine. L'Infini ne tolère pas de degrés ; l'être, objet de l'intelligence, est, au contraire, susceptible de degrés sans nombre, bien que — ceci ne doit pas s'oublier — il ne puisse de soi se restreindre ; *de soi* il va à l'illimité, au parfait, puisque toute imperfection, toute limite est non-être, et que ce n'est pas en tant qu'être que l'être peut être moins être.

Et enfin, on se gardera surtout d'invoquer l'intuition ou l'idée innée de l'Infini.

Mais, par ailleurs, il ne suffit pas du tout de recourir, en guise d'explication, à l'abstraction comprise de la façon la plus élémentaire (1). Ce qui insère, dans nos pensées, la signification confuse de ce qui ne peut être que le Parfait, ce n'est pas cette élaboration consistant, sans plus, à négliger la finitude des choses qui sont sous nos prises (procédé simplement analytique). Se borner à écarter les différences que constituent les limites, les déficiences, ce serait retenir un élément commun et identique, river l'esprit à l'*ens univocum*, le confiner dans le domaine empirique, dont seule l'analogie (procédé synthétique celui-là) nous permet de nous évader. Oui, il y a bien abstraction, mais elle est métaphysique, c'est-à-dire caractérisée par un mouvement transcendant, logiquement préalable à l'achèvement de l'affirmation, et allant d'emblée, pour faire l'objectivation qu'est le jugement, d'un terme inférieur à un terme supérieur, les nouant l'un à l'autre, les enveloppant tous deux, de façon différente d'ailleurs, mais d'un coup, dans une idée sans uniformité interne, dans le transcendantal, dans l'être tout chargé de la plus riche et de la plus confuse des diversités, où se trouve sourdement évoqué le maximum absolu.

Qu'on ne réclame pas de claires similitudes pour comprendre comment l'absolu hante nos jugements primitifs. Chaque fois qu'il faut considérer métaphysiquement l'être, les équivalents exacts font défaut. Pour le dernier point de repère, il n'est pas de point de repère. Afin de découvrir, dans toute la surface d'un cercle, un autre point comparable

(1) En ce point, nous croyons devoir nous séparer nettement du P. Geny La formation, dans l'esprit, de l'idée de parfait, est, non pas sans doute moins immédiate, mais plus complexe qu'il ne le pense (Cfr *Revue de Phil.*, art. cit., p. 595).

au centre, en vain élargirait-on la circonférence jusqu'aux extrémités du monde.

Voici, tout de même, ce qu'on peut dire.

L'intelligence n'est point pareille au regard tout entier pointé vers l'extérieur et incapable de se replier sur lui-même pour fouiller la chambre noire de l'œil qu'il traverse (1). Par la réflexion spontanée et immédiate qui est au foyer même de ses opérations, la pensée saisit la direction de son mouvement, elle se prend elle-même sur le vif à rechercher non cette vérité-ci ou cette vérité-là, mais la vérité ; elle a conscience de ne pas goûter un repos définitif, comme à un terme ultime, mais hâtif, comme à une étape, dans cette vérité partielle qu'elle atteint. Il y a en elle un élan quelque peu lucide au delà de cette connaissance particulière qui ne lui est qu'un degré à franchir, une voie d'accès qui s'ouvre. Passer à l'acte, c'est donc, pour l'intelligence, dédoubler le terme de son activité en un en-deçà et un au-delà, un en-deçà de ce qu'elle cherche et un au-delà de ce qu'elle trouve, un en-deçà du but dernier et un au-delà de la fin intermédiaire qui, comme telle, le présage, en un degré et un maximum excédant tout degré, en une mesure d'être et la plénitude de l'être. Dans la façon dont elle se comporte envers le donné, il y a un signe que la fin de l'intelligence est plus loin que le

(1) Les scolastiques d'aujourd'hui pour qui le texte, si souvent cité, du *De Veritate* (I, a. 9) présente un intérêt vital, insistent avec ensemble sur la réflexion de la pensée sur elle-même dans tout jugement. C'est un des points où l'accord fut facile et empressé au *Congrès international de Philosophie thomiste*, tenu à Rome en 1925 : « C'est dans l'opération que se manifeste la tendance foncière et naturelle de la faculté. L'intelligence par une réflexion sur son acte connaît sa propre aptitude au vrai » (*De Verit.*, I, a. 9)... « Le jugement *direct* lui-même enveloppe l'affirmation justifiée de la véracité de l'intelligence dans un acte déterminé de connaissance. Cela vient de ce que l'intelligence peut réfléchir sur son opération et qu'il y a déjà une réflexion initiale dans le jugement direct ». J. Le Rohellec. — *Le Congrès thomiste* (*Rev. des Sciences phil. et théol.*, juillet 1925, p. 389).

limité, signe qui n'est pas tout à fait lettre morte pour le sujet pensant dont l'activité est un peu transparente à elle-même, puisque tout jugement est, en même temps, conscience, signe qui est dans le fonctionnement, mais aussi dans le contenu de la pensée, sinon comme identifié par l'affirmation, du moins comme identifiable.

La fin dernière ne peut, à aucun moment, suspendre son influence sur la faculté en activité. L'objet formel, c'est ce par quoi la fin meut l'intelligence, il est en elle l'empreinte de cette fin, il n'est qu'un mode de la finalité interne de l'esprit de l'homme. Il se projette dans le jugement comme forme d'être, laquelle, dès lors, est motion autant que notion et n'est jamais indifférente à subir une limitation, parce que la fin suprême de la faculté les exclut toutes. La finitude n'est pas contradictoire à l'être, mais il serait contradictoire que l'être fut, *de soi*, fini : il ne peut admettre de limitation qu'en restant tourné vers l'illimité par une virtualité qui lui est essentielle.

Ici, le point de vue statique, comme le point de vue analytique, ne peut qu'induire en erreur. Cette forme d'être, on voudrait pouvoir l'isoler du jugement qu'elle anime, la soumettre à un paisible examen comme une chose simple et inerte, ou du moins comme le petit cœur écarlate de la grenouille qui, coupé de l'organisme, continue à battre en saignant sous l'œil charmé du biologiste. Mais on ne le peut. Elle est constitutive de l'affirmation et elle n'est rien d'autre. Elle est la synthèse dynamique par quoi le jugement est relation et mouvement, par quoi il est ce qu'il est. Et ce n'est que dans le jugement qu'elle est elle-même ce qu'elle est.

C'est là qu'il faut la considérer pour comprendre, à même, comment elle ne se limite au choc d'un objet limité qu'en émettant un bref éclair au delà de l'objet en tant que limité, donc au delà de toute limite.

Ainsi chaque fois que l'affirmation tombe sur une réalité

donnée, elle pose celle-ci comme degré d'être, mesure d'être, *de* l'être, c'est-à-dire comme évoquant un *ultra* qui n'est pas donné. Et grâce à l'opposition entre ce que l'intelligence vise et ce qu'elle touche et à la comparaison vague qui en résulte, d'emblée prend place dans la pensée empirique ce qu'à l'aide de négations et d'analogies, ébauchées déjà, on ne pourra expliciter que comme étant l'Absolu, le Parfait, l'Infini, Dieu.

Il n'y a pas d'autre mystère ici que le plus grand de tous : celui d'une faculté de nature bornée ayant une fin qui ne l'est pas ; mystère ténébreux que nous propose l'expérience même et dont la clef est trop lourde pour que nos mains humaines la soulèvent et, d'un geste aisé, la poussent dans la porte. Du moins, peuvent-elles la tâter et la remuer dans l'ombre.

La conséquence.

Il faut maintenant marquer les conséquences du fait que nous avons tâché de décrire. Après l'avoir détaillé, il ne peut être superflu de l'énoncer en quelques mots. Dès que le donné empirique déclenche notre affirmation, l'objet dont nous affirmons : *cela est,* n'est pas, pour notre pensée, l'être, ni indifféremment l'être ou *de* l'être, mais exactement et toujours, à nous en tenir à la rectitude de l'activité intellectuelle spontanée, *de* l'être, une mesure d'être. Dans son assimilation à la chose présentée, l'intelligence réduit à un degré ce qui est, sans doute, susceptible de degrés (l'être, objet formel), mais ce qu'elle doit bien concevoir comme allant de soi au maximum, car toute imperfection, toute limite, en tant que non-être, la contraint de viser aussitôt, dans la ligne de son objet formel, un au-delà faute de quoi la limite ne serait plus conçue comme limite, l'imperfection comme imperfection.

Si je constate des variations de perfection en plus, en

moins, et par conséquent, plus ou moins d'être, soit dans un même objet, soit dans des objets différents, je pourrai reconnaître de façon plus explicite qu'il y a des degrés d'être ; et la constatation évidente d'un seul de ces degrés suffit comme base de l'argument. Saint Thomas n'en demande pas plus. Mais, à vrai dire, tous nos jugements empiriques ont cette même signification foncière ; et l'étude de l'esprit humain montre qu'il faut qu'il en soit ainsi. C'est ce qui fait l'universalité et l'incomparable profondeur de la preuve.

Or, si au cœur de tout jugement directement provoqué par une expérience (1), se trouve une référence qui est condition de la valeur de connaissance de ce jugement, il est impossible que le terme de cette référence soit une incohérente chimère. Principe d'intelligibilité, cette référence ne peut manquer elle-même d'intelligibilité : ce qui serait, si l'idée du terme n'avait pas d'objectivité. Affirmer une chose comme degré ou mesure de ce qui n'a aucune objectivité, c'est un néant d'affirmation. Les jugements existentiels étant à l'origine de tous les jugements, toute objectivation requiert l'objectivité de l'idée d'infini. S'il faut nier cela, toute proposition, quelle qu'elle soit, s'allonge en porte à faux au dessus du vide, pour s'effondrer au premier heurt de la critique. S'il faut douter de cela, la métaphysique est sommée de disparaître. Heureusement, dans le jugement même qui voudrait la condamner, on pourrait, en cherchant bien, découvrir pour elle un gage certain de renaissance et d'immortalité.

Et qu'on n'objecte pas que le maximum absolu, l'infini, peut être contradictoire, sans que le degré, le fini, le soit, pourvu que le maximum absolu ne soit contradictoire précisément qu'en tant que maximum absolu, l'infini précisément en tant qu'infini. Non, car le degré d'être se réfère au maximum d'être en tant précisément que maximum, la

(1) Et il n'en faudrait qu'un seul évident.

mesure d'être à la plénitude de l'être en tant précisément que plénitude, la limite à l'illimité en tant précisément qu'illimité. Donc, si le maximum d'être, l'illimité était contradictoire, le degré d'être, l'être limité serait, en tant qu'être, en relation de convenance (aussi partielle du reste et réduite qu'on voudra) avec l'impossible, avec ce qui non seulement n'est pas, mais ne peut pas être. Mais c'est à l'impossible justement qu'en tant qu'être il devrait s'opposer le plus radicalement. — Ou encore : logiquement l'idée d'être fini participe de l'idée d'être, et donc de ce qui de soi n'est pas limité, de ce en quoi l'illimitation est impliquée. Dès lors, si l'illimitation de l'être est contradictoire, l'être limité doit être conçu nécessairement comme participant logiquement de ce qui implique logiquement une contradiction. C'est le comble de l'illogique : la réalité ne serait plus pensable qu'en dépit de la pensée.

Une première conclusion s'impose. Si nos jugements de réalité (un seul, si l'on veut) ont de la valeur, il faut que l'absolu, l'infini, le parfait, qui se dérobe si complètement à notre analyse directe, *vere Deus absconditus,* ne soit pas contradictoire ; en d'autres termes, il faut que l'idée divine soit objective. Inestimable vérité qui nous permet de briser le cercle opprimant de l'horizon et de nous évader, du côté du ciel, comme il convient, hors des impasses où voudrait nous acculer l'agnosticisme moderne.

Déjà nous touchons au but, un pas de plus, presque sur place, et nous sommes au terme. Nous pourrions ne pas nous attarder plus que ne le fait saint Thomas, s'il ne subsistait, concernant la dernière inférence, des désaccords même entre scolastiques.

Avide de considérer l'univers de haut en bas, le philosophe, au-dessus des pentes étagées des vérités plus ou moins élémentaires, se hâte vers une ligne de faîte, où, une fois

parvenu, il ne pourra se maintenir d'aplomb et cheminer en équilibre que dans une attitude si particulière qu'il n'a dû la prendre nulle part ailleurs. Au terme de son « ascension dialectique », chantée par Platon en des accents si étrangement passionnés, il est arrivé inévitablement au *cas unique* qu'il faut traiter dans toute sa singularité en s'interdisant toute assimilation trompeuse et toute tentative indiscrète de vulgarisation. Le principe de toute chose étant, comme tel, absolument à part, un raisonnement qu'on lui applique peut ne valoir que pour lui et ne trouver dans les régions inférieures aucun objet approprié.

Et voilà ce qui, peut-être, n'est pas toujours compris.

En vain, pour reprendre l'exemple classique, affirmerai-je l'objectivité de l'idée de thaler, je ne trouverai pas plus dans ma poche cette pièce de monnaie, qu'Emmanuel Kant ne la trouva dans la sienne sous sa tabatière. En vain saurai-je l'idée de lampadaire pure de toute contradiction, elle ne m'éclairera pas mieux, à la nuit tombante, qu'un lustre peint en trompe-l'œil au plafond de ma chambre ; et l'on irait ainsi d'exemple en exemple, en compagnie, si l'on veut, de l'ironique Gaunilon voguant vers les Iles Fortunées. Mais soudain, la pensée tourne court : refrénant la vitesse acquise, avec audace, elle change son mouvement. C'est qu'elle a quitté le niveau des choses finies, c'est qu'elle aborde son objet suprême qui, comme tel, n'a pas de semblable ; elle rencontre le *cas unique*. Alors il faut bien qu'elle innove : si le parfait n'est pas contradictoire, si l'idée de parfait est objective, le Parfait, lui, évidemment, il reste (1).

(1) Sur ce point, Leibnitz n'a pas tort. On peut juger par ce qui précède en quoi, cependant, la correction qu'il apporte à l'argument ontologique nous semble insuffisante. Sans nier jamais que la preuve de saint Anselme soit digne de grande considération, saint Thomas la rejette parce que le contenu de l'idée de Dieu ne se manifeste pas à nous avec évidence. Cfr *Sum. Theol.*, I^a, q. II, art. 1 ; *Contra Gent.*, I, 11 ; *De Verit.*, X, 12 ;

L'originalité de cette démarche mentale ne consiste pas en un passage de l'ordre de la pensée à l'ordre de la réalité ; car ce passage-là, c'est toute la philosophie ; il s'effectue dès que l'esprit se porte plus loin que ce qu'il constate, chaque fois qu'il applique le principe d'intelligibilité, ou de raison suffisante, comme on voudra l'appeler. Mais elle réside en ceci, que, de toute autre idée reconnue objective, si limpide soit-elle, je puis affirmer, sans me contredire, que ce qu'elle exprime n'existe pas. Mais si l'idée de parfait est objective, le Parfait, cette chose la plus mystérieuse qui soit pour mon misérable intellect et dont le contenu propre et positif (n'en déplaise aux partisans de l'argument ontologique) me reste plus voilé que le feu d'un astre éclipsé, le Parfait, oui, je sais qu'il existe. Et en douter, si peu que ce soit, ce serait, en droit, éteindre dans ma raison jusqu'au plus fugitif et tremblant rayon de lumière métaphysique, parce que, sans qu'il s'en rende compte toujours, la lumière n'éclaire le philosophe qu'en tant qu'elle est divine.

Que la note d'existence nécessaire soit contenue dans l'idée de parfait démontrée objective, c'est ce que l'on admet sans peine, puisque la contingence est certainement une déficience (1). Mais de plus, dans l'idée de parfait, l'existence

Comm. sur les Sent., I, dist. I, q. III, art. 2. Il n'y a pas de meilleure réfutation. D'autres objections, non imputables à saint Thomas et répétées à satiété, comme s'il suffisait qu'un argument fût critiquable pour qu'il le fût n'importe comment, sont dangereusement erronées. Elles expliquent, au fond, la défiance, si compromettante pour le thomisme, qu'inspire trop souvent la *quarta via*.

(1) On se demande comment la crainte panique de l'argument ontologique peut amener des scolastiques à nier que l'existence doive se définir comme perfection et à se mettre ainsi, par inadvertance, en opposition flagrante avec saint Thomas : « ... dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium : comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est : unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum » (*Sum. Theol.*, I, q. 4, art. 1, ad 1ert.). Quoi de plus simple : l'existence est acte, donc elle est perfection.

n'est pas conçue comme simplement conçue, pensée comme simplement pensée, comme purement idéale ou comme faisant abstraction de l'idéalité ou de la réalité, elle est conçue (ne disons pas connue) comme réelle. Le parfait n'est pas pensable de façon cohérente s'il doit être pensé comme n'ayant — ou pouvant n'avoir — que cette réalité essentiellement dépendante qu'est l'existence dans la pensée seulement. Il ne peut être conçu avec l'objectivité (nous ne disons pas encore : avec vérité ; la vérité est dans le jugement et il s'agit toujours de l'idée, mais objective) que s'il est conçu avec l'existence réelle. Rien de banal comme de répéter que le lien entre le concept de thaler et celui d'existence réelle est contingent, tandis qu'une relation indissoluble d'inclusion unit l'idée objective de parfait avec l'idée d'existence nécessaire actuelle. Mais alors, pourquoi hésiter sur la conséquence ?

Si je déclare que le Parfait n'existe pas (si j'en doute, même chose), du coup, à l'intérieur de ce jugement, il y a la conception du Parfait comme n'existant pas, je dissocie par ma négation les idées de parfait et d'existence réelle, que j'avais reconnues au préalable indissolublement unies dans une notion qui, sans cela, perd toute objectivité. Je me contredis, et le jugement que le Parfait existe me permet seul d'esquiver l'erreur.

Et puis, supposons que, vraiment, le Parfait n'existe pas, qu'il n'y ait que de l'imparfait, alors la notion de Parfait

Cependant voyez ce qu'écrit M. J. Geyser, professeur de philosophie à Münster (*Revue de Phil.*, déc. 1909, p. 671). Cet auteur paraît supposer comme allant de soi qu'un être n'a d'autres perfections que celles qui s'identifient avec son essence réceptive d'existence, et il fait à Kant une concession qui exigerait une attentive mise au point. Au contraire le P. Lepidi proclame avec raison, comme le plus incontestable principe, que l'existence est la première et fondamentale perfection de la réalité. La chose est d'importance. Qu'est-ce que le thomiste, sinon le philosophe qui conçoit tout en fonction de l'acte ultime ?

conçu comme n'existant pas, ou si l'on veut d'imparfait comme seul existant, ne peut être contradictoire. Comment ne serait-elle pas objective, puisqu'elle correspondrait exactement à la réalité? Mais, comme on l'a reconnu d'abord, l'idée du Parfait conçu comme existant réellement est objective aussi. Or ce qu'exprime une idée objective peut être affirmé sans qu'une contradiction soit introduite dans la pensée. L'existence nécessaire et la non-existence du Parfait pourraient donc être affirmées indifféremment et en même temps, sans qu'il y eût contradiction. Ce qui est faux. Par conséquent l'hypothèse que le Parfait n'existe pas est à rejeter comme absurde.

Donc le Parfait existe, ou bien le vrai peut être contradictoire, la nuit peut être le jour, le thomiste peut être agnostique.

Dira-t-on qu'il y a dans ce raisonnement transition directe de l'idée au jugement? Ce serait grave. La vérité, il faut le répéter, n'est pas dans la simple représentation; elle ne saurait y naître par génération spontanée, pas plus que le phénix, en dépit de la légende, ne peut sortir périodiquement d'une pincée de cendres. Mais non. A la base de l'inférence est une vérité, une affirmation valable d'un rapport de conformité nécessaire entre un sujet et un attribut, en un mot, un jugement évident, celui-ci : l'idée de parfait est objective. Autre chose est une idée, autre chose une assertion concernant une idée. Et l'assertion ne résulte pas ici de l'inspection trop myope du contenu trop obscur de l'idée de parfait : elle est déduite du rapport nécessaire que supporte avec cette idée celle de degré de perfection, dont l'objectivité nous est, elle, plus immédiatement connue, et cela nettement à posteriori, puisqu'en dernière analyse nous tablons sur le fait (le fait! le fait!) que nous avons des jugements de réalité primitifs et incontestables.

Serait-ce peut-être le passage de l'ordre des possibles à l'ordre des existences dont on suspecterait la légitimité? On

aurait grand tort. Il est légitime *une fois*. Et pourquoi pas? Qu'on y prenne garde, l'ordre des possibles, des possibles certains, est tout entier en dehors de l'ordre chimérique : il appartient à l'ordre réel. Et s'il est évident que le Parfait a au moins cette réalité de n'être pas impossible, il ne peut l'avoir que par l'existence actuelle. Il y a là, sans doute, un mouvement de pensée qui, pour être simple, n'en est pas moins vertigineux. Mais comment en serait-il autrement, puisqu'il s'effectue sur le dernier sommet? Qu'on n'y aille pas, si l'on ne consent pas à s'y maintenir, si l'on veut redescendre avant d'avoir, à cette hauteur, jeté un regard droit devant soi. Ou plutôt, il faut bien s'élever jusque là, car il n'y a pas à se méprendre sur la gravité de la question : c'est affaire de vie ou de mort pour la pensée philosophique. Puisque admettre l'objectivité de l'idée de parfait et que peut-être le Parfait n'existe pas, c'est prétendre au fond que deux idées métaphysiques s'excluant logiquement peuvent être, concernant la même chose, objectives à la fois; et puisque l'idée d'être et les transcendantaux sont solidaires de l'idée de parfait, toute la métaphysique est ici mise en question ; on risque de rendre la pensée radicalement antinomique dans son emploi transcendant.

Une fois de plus, la méfiance de la raison et son abdication précipitée nous mènent droit, chargés de chaînes, dans le camp ennemi. Kant lève la tête et se fait accueillant. Nous montrant de son maigre doigt, sur le pavé de Koenigsberg, sa fameuse colombe palpitant dans la poussière des phénomènes pour avoir déployé ses ailes dans le vide, il nous loue d'échapper à l'illusion transcendantale qui dévie vers l'inaccessible la spéculation humaine.

Cependant, devant les dangers qui, aujourd'hui, la menacent de toutes parts, la raison se ressaisit, se recueille et se redresse. En tout cas, elle ne chercherait plus son recours dans un empirisme inconséquent, travesti en termes scolas-

tiques et réfugié entre les limites étroites de petits manuels ; elle ne se rabattrait plus à l'aveugle sur la *tabula rasa*, cette chose inerte, aussi vénérable et incommode qu'un monument classé. Des discussions pleines d'avenir sont en cours.

UN POINT DE VUE OPPOSÉ.

L'on voit comment nous voudrions interpréter l'argument de saint Thomas.

Notre conviction était faite, quand nous sont tombées sous les yeux, dans les *Archives de Philosophie* (1) quelques pages animées et naturellement des plus intéressantes, écrites par le P. Descoqs à propos de l'article du regretté P. Geny : « Les preuves thomistes de l'existence de Dieu ». L'auteur émet des considérations catégoriques qui sembleraient devoir ruiner l'explication que nous faisons nôtre. Ensuite, cherchant, lui aussi, un fondement solide à la célèbre preuve thomiste, il en présente une sorte de transposition que nous aurions grand'peine à admettre, et cela pour des motifs qui, à notre point de vue, sont d'une importance capitale. Une critique que nous ébauchons avec une brièveté qui serait assurément déplacée, s'il n'était nécessaire de ne pas trop nous attarder et si le P. Descoqs n'avait le droit de négliger purement et simplement nos considérations écourtées, nous permettra de faire face à des objections sérieuses et d'atteindre à plus de précision en une matière qui en réclame le plus possible.

Après, nous n'aurons qu'à résumer et à conclure.

Le P. Descoqs indique un argument qui s'apparente au nôtre, quand il l'expose, mais qui s'en distingue fort quand il le discute, car il le traite, en définitive — et le maltraite — comme s'il était à priori.

« Une perfection limitée et finie ne peut être que secondaire,

(1) Vol. III, Cah. III, Bibliographie critique, p. 103-111.

inférieure, participée; elle est inintelligible si elle n'est rapportée à un premier qu'elle participe et de qui elle dépend. Or ce premier doit nécessairement être et subsister, faute de quoi le réel ne se penserait qu'en fonction d'une chimère et du néant » (1).

Il objecte : « Cette perfection est inintelligible si vous la posez, d'emblée, comme participée et si vous affirmez qu'elle est essentiellement secondaire dans l'ordre de la réalité. Mais c'est ce qui est en question et la pétition de principe, dans ce cas, est manifeste ».

Peut-être, en effet, sous cette forme, l'argument prête-t-il à confusion. Mais si la notion de participation semble équivoque, l'on peut s'en passer comme suit : les choses n'étant intelligibles qu'au point de vue de l'être, une perfection ontologique limitée, un degré d'être n'est intelligible précisément que comme perfection ontologique limitée, et le contenu de l'idée de perfection déficiente a une référence fondamentale et immédiate à celle de parfait; c'est dire qu'on ne peut saisir la réalité d'un donné d'expérience en faisant abstraction complète de l'objectivité de l'idée de *maxime ens*; le jugement sans cela n'aurait plus aucun sens. Mais par contre, et ceci est à remarquer, il garde une signification, même si l'intelligence s'arrête là, s'abstient de reconnaître du coup toutes les conséquences de son affirmation implicite. Redisons-le : pas de jugement de réalité, sans que l'existence du Parfait soit, non pas affirmée, mais affirmable seulement. Si l'objectivité de l'*idée* de parfait est en acte virtuel et confus dans tout jugement existentiel, l'*affirmation* de l'existence du Parfait n'y est qu'*en puissance*; un raisonnement ultérieur doit assurer ici le passage de la puissance à l'acte. Par conséquent, ce qui est à démontrer, l'existence de Dieu, n'est nullement posé au point de départ de la démonstration. Est posé — et de façon implicite qui

(1) *Op. cit.*, p. 105.

demande éclaircissement — seulement ce qui permettra, par un raisonnement correct, de conclure à cette existence.

Le P. Descoqs poursuit : « D'autre part, que vous puissiez concevoir cette perfection, et que vous la conceviez en fait comme secondaire par rapport à un idéal au moins abstrait, cela est évident ».

« Au moins abstrait »... qu'est-ce à dire? Cet idéal — qu'il existe ou non — est nécessairement conçu comme concret, postulé comme concret dans tout jugement de réalité. Une chose n'est pas degré d'être parce qu'elle se rapproche de ce qui, en tant qu'abstrait, ne peut pas être (1).

Tout ce qui dépasse notre intuition est conçu abstraitement; nous n'en avons que des *représentations* abstraites, mais dont la *signification* n'est pas confinée dans l'abstrait. Que le P. Descoqs nous excuse de répéter ce qu'il sait comme personne : il faut distinguer ce qui est *conçu* abstraitement comme abstrait (et qui ne peut exister), ce qui est conçu abstraitement comme concret, ce qui est conçu abstraitement comme concret et existant, et enfin ce qui est *connu* existant.

Quiconque se demande, par exemple, s'il y a de purs esprits, a pu les concevoir comme concrets; sinon pour lui la question ne se poserait même pas (2). Le *maxime ens* ou bien n'est pas conçu du tout ou bien est conçu comme n'ayant pas, comme ne pouvant avoir cette formidable déficience dans l'être qu'est le mode abstrait. Mais si le pur esprit limité, tout en étant conçu comme concret, peut être conçu encore comme non existant, le *maxime ens* ne peut être conçu que comme concret et existant. Ce qui ne suffit pas d'ailleurs à justifier l'inférence anselmienne.

C'est bien ici le point délicat. L'on ne peut rien nous

(1) C'est en considérant le concept dans le jugement et non à part, que l'on peut comprendre comment ce qui est représenté abstraitement peut être conçu comme concret. Une projection de notre argument sur le plan statique en abolit l'essence même. — (2) Que l'on compare, mais de préférence à l'intérieur du jugement, les idées d'*esprit* et de *spiritualité*.

objecter de plus impressionnant que ce dilemme : Ou bien vous posez d'avance, dans le jugement initial, l'absolu comme un fait (et alors, plus de démonstration, une expolition tout au plus), ou bien vous réifiez ce qui, n'étant encore que dans votre esprit, n'est qu'une abstraction (1). — Nous avons essayé de montrer que les deux branches de cette disjonction se brisent d'un coup, si l'on insère comme un fait primordial au cœur même de tout le raisonnement, la connaissance spontanée que la pensée a de son propre dynamisme. Alors apparaît clairement comment l'Absolu, sans être reconnu existant, sans être même représenté concrètement, est postulé logiquement dans une tendance consciente comme une fin objective et concrète.

Le P. Descoqs ne veut pas renoncer tout à fait à la *quarta via* « à cette belle preuve si séduisante et qui, une fois Dieu prouvé par ailleurs, fait comme la synthèse de toute la métaphysique ». A son avis elle ne peut « boucler » que sur la contingence. « Puisque *ens et unum et verum et bonum convertuntur*, partout où vous pouvez concevoir un degré supérieur fini et certainement possible de bonté, de vérité, vous avez là un signe que cet être conçu par vous comme imparfaitement, c'est-à-dire non parfaitement bon, vrai, un, n'est pas et n'a pas l'être par lui-même, qu'il n'est pas nécessairement être ; il est donc contingent et dit, sous le rapport de l'être, indifférence à être » (2).

Mais poser d'abord en principe qu'*ens et verum convertuntur*, n'est-ce pas s'engager tout de suite à reconnaître que l'être parfait est le parfait intelligible, et alors l'argument peut s'achever d'un trait fort simple, sans s'infléchir vers l'idée de contingence.

(1) C'est en somme l'objection de G. Grünwald dans sa *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik.* (Münster, Aschendorff), p. 155. — (2) *Op. cit.*, p. 110.

Une autre difficulté surtout nous arrête. On le voit, la contingence des choses est connue ici par leur imperfection, et leur imperfection même par la possibilité de plus de perfection. Mais comment savons-nous que des degrés de perfection qui dépassent les données de notre expérience sont certainement possibles? Suffit-il, pour qu'ils le soient, que nous puissions les concevoir? c'est le procédé à priori, suspect au P. Descoqs peut-être autant qu'à nous-même; ou bien serait-ce qu'une perfection moindre garantit la possibilité d'une perfection supérieure ou estimée telle? Principe merveilleux qui, semblable au manteau magique de Faust, « soulevé, comme le dit Méphistophélès, par un peu d'air inflammable », peut nous emporter loin de la terre, à perte de vue, vers des mondes inconnus. Mais le P. Descoqs admet-il que le fruit de l'abstraction métaphysique appartient nécessairement à l'ordre objectif des possibles? C'est elle qui nous permet de nous élever d'une perfection moindre, que nous constatons, à une plus grande perfection, que nous ne constatons pas; mais c'est elle aussi, et plus simplement, qui nous donne l'idée de parfait, dont le P. Descoqs suspecte l'objectivité parce qu'elle est abstraite, donc parce que le procédé abstractif ne suffit certainement pas à la garantir.

Et autre chose encore nous préoccupe. Nous ne discernons pas encore le moyen terme qui nous permettrait de passer aussi rapidement que le P. Descoqs, de l'idée d'imperfection à celle de contingence. La seule expérience ne nous manifeste pas la nécessité de cette relation. Quant à admettre la contingence de l'imparfait, parce que seul le parfait implique l'existence nécessaire (1), ce serait s'obliger de recourir au procédé anselmien, qui nous inspire une invincible défiance.

Mais plutôt continuons; l'auteur précise sa pensée :

(1) On reconnaît l'objection kantienne qui nous semble subsister ici.

« N'importe quelle perfection finie me manifeste une imperfection dans la ligne de l'être ; elle laisse en dehors d'elle d'autres perfections, qui sont réalisées plus ou moins parfaitement dans cette ligne *finie* en d'autres êtres et que ne dit pas cette perfection déterminée. D'où je conclus que cette perfection n'est pas tout l'être, et donc qu'elle est contingente, et donc qu'elle exige l'être nécessaire comme sa raison suffisante. En d'autres termes, tout être qui nous apparaît *imparfait* dans la ligne *transcendantale* de l'être à quelque titre que ce soit est contingent et donc exige une raison suffisante distincte de lui, qui est l'être par soi » .

Ce passage donne à penser que l'on peut se borner à comparer entre elles des perfections réalisées plus ou moins imparfaitement, sans qu'il faille objectiver des idées hors du champ de l'expérience acquise : si telle perfection constatée est moindre que telle autre également constatée, elle est contingente, n'étant pas tout l'être. Mais quoi? N'est-ce pas là présupposer que tout l'être existe nécessairement ; alors, ou bien cette proposition est simplement fausse comme s'appliquant à la totalité des choses en tant que totalité, ou bien, tout l'être, c'est l'Infini, le Parfait. Voilà donc admise d'avance l'existence nécessaire du Parfait ; et, à mettre les choses au mieux, l'argument ontologique est de nouveau dans la place.

D'ailleurs si l'imperfection et la contingence ne nous sont connues qu'en vertu d'une comparaison entre des données empiriques plus ou moins parfaites, dès que j'embrasse par la pensée tout le champ de mon expérience, aucun point de comparaison ne me reste pour juger de l'imperfection de cet ensemble de données, comme ensemble. Comment saurais-je que je n'ai pas là tout le parfait possible? Ne serait-ce pas là, pour moi, le maximum réalisable de perfection, donc le nécessaire, donc le divin? Et puis-je exclure, soit le pluralisme finitiste, soit le panthéisme naturaliste?

Cependant l'auteur nous dit : « L'argument vaut sous cette forme. Mais alors ce n'est plus, je le reconnais, la forme de la *quarta via* ». Nous pardonnera-t-on de le trouver dénué de la rigueur désirable dans la mesure même où il s'écarte de la *quarta via*, laquelle possède à nos yeux une valeur éminente?

Par souci de clarté, nous avons opposé, au sein d'une même école, deux façons de voir absolument irréductibles. Nous l'avons fait sans ambages, sachant que le P. Descoqs (ceux qui, comme nous, aiment à le lire s'en rendent compte avec plaisir) apprécie, lui aussi, dans la controverse, l'allègre et ardente franchise. Avouons-le pourtant, en pareille matière, seule une discussion approfondie serait de mise. Mais alors le débat se transporterait sur un terrain meuble et glissant où les scolastiques, qui doivent s'y donner rendez-vous, voient se creuser entre eux de dangereux bourbiers. La bonne manière de les franchir, c'est, d'un bord à l'autre, de se tendre les mains.

CONCLUSION

Nous nous en tiendrons donc à l'interprétation proposée.

Elle se résume en fort peu de mots.

Il y a évidemment des degrés de perfection ontologique, des degrés d'être (dénotés par le *magis* et *minus*). Mais le degré d'être n'est intelligible comme degré d'être que si le maximum absolu d'être est intelligible (n'est pas contradictoire); l'intelligibilité de tout degré d'être est même secondaire par rapport à l'intelligibilité du maximum absolu d'être et celui-ci est donc, en soi, le suprême intelligible. Mais il n'est intelligible que s'il existe. Donc le *maxime ens*, l'Absolu, le Parfait existe (1).

(1) Dans l'énoncé de la Somme théologique, si l'*ens* est accompagné de

Qu'on néglige dans le texte de saint Thomas les références et comparaisons depuis longtemps considérées comme accessoires et maintenant tout à fait dénuées de l'intérêt qu'elles pouvaient présenter jadis; qu'on s'en tienne aux phrases décisives qui permettent de faire coïncider le passage de la *Somme théologique* avec celui du *Contra Gentes*, l'on constatera, sans doute, qu'aucun autre commentaire ne respecte aussi fidèlement les mots mêmes du texte pris dans son sens le plus naturel.

Le caractère à posteriori de l'argument est sauvegardé.

L'on peut comprendre, d'une part le rôle capital et si frappant que joue dans ces deux preuves qui n'en font qu'une l'idée de vérité, et d'autre part l'absence de l'idée de cause dans tout le développement qui précède la conclusion : *est aliquid... quod est... maxime ens.*

Enfin l'on voit quel est le progrès que marque le passage de la *Somme théologique* sur celui de la *Somme contre les Gentils* qui date de neuf ou dix ans plus tôt. La forme donnée à la preuve par le premier en date de ces deux ouvrages, avec la référence au IVe livre de la *Métaphysique*, laisse la pensée hésitante entre le *verum logicum* (la conformité *de* la pensée...) et le *verum ontologicum* (la conformité *à* la pensée, le connaissable, l'intelligible), tandis que dans le Ier livre de la *Somme théologique*, la synonymie intentionnellement soulignée entre le *bonum*, le *nobile* et le *verum* donne au concept de vérité la signification ontologique.

Assurément on souhaiterait que saint Thomas se fût expliqué davantage. Des justifications minutieuses nous feraient, de sa part, le plus vif plaisir; mais n'exigeons pas ce qu'on ne réclamait pas alors et ne cherchons pas dans la *quatrième voie* tous les éclaircissements dont le manque, dans

la mention d'autres idées analogiques et transcendantales, c'est pour qu'on le considère nettement comme l'*ens analogum* et *transcendentale*, en lequel les diverses perfections, qui n'en sont que des aspects, se synthétisent.

les quatre autres preuves, nous mortifie, à la réflexion, beaucoup plus ; car enfin, le moteur immobile, la cause première, le nécessaire, le principe organisateur du monde ne nous révèlent-ils pas moins immédiatement le Parfait, l'Infini, Dieu, que ne fait le *maxime ens*, et le donné sur lequel repose la démonstration par les degrés n'est-il pas le plus habituellement et le plus inévitablement présent à l'intelligence? Il n'y a pas à le nier, pourtant, dans toutes les preuves, c'est la même entrée en matière quelque peu expéditive, c'est le même achèvement quelque peu brusqué (1). Là se trahit, comme ailleurs, le réalisme thomiste, en contraste criant avec des tendances critiques qui, sans cesse, nous travaillent, nous tourmentent, provoquent de notre part des questions dont on ne peut dire, en somme, qu'il a fallu, de tout temps et de toute nécessité, se les poser et y répondre.

Cependant pourquoi la preuve par les degrés des êtres a-t-elle suscité, plus qu'aucune autre, des interprétations divergentes?

(1) Qu'on ne s'y trompe pas : c'est vrai, même de la *prima via*. Cette démonstration, qui est la plus détaillée, on la déclare souvent la plus simple. Mais il nous semble qu'elle pose, plus que toute autre, le problème ardu de la conciliation des exigences philologiques et philosophiques. Dans son article sur l'existence de Dieu (*Dict. de théol.*, t. IV, col. 934), le P. Chossat écrit : « L'argument que les Néothomistes déclarent... le meilleur pour démontrer l'existence de Dieu, est finalement basé chez eux sur un appel à l'autorité du Docteur Angélique interprétée à contresens ». Qu'on ait pu tracer, à tête reposée, ces lignes épouvantables, sans faire éclater sur les *cacumina thomistica* le plus grave tonnerre suivi des plus lumineux éclairs, c'est chose fort significative. A tout le moins, il faut le reconnaître, les mots choisis par saint Thomas, le rapprochement qui s'impose avec le passage correspondant du *Contra Gentes*, le souvenir d'Aristote nécessairement présent à l'esprit devant une telle preuve, tout cela induit le plus naturellement du monde à une interprétation prenant pour fait initial le mouvement *local*. On sait avec quel luxe d'objections et quelle verve des écrivains comme M. E. Leroy ont entrepris de ruiner cette preuve. Beaucoup, parmi nos adversaires, renoncent même à la discuter encore. L'on est peut-être excusable de ne voir d'autre alternative

Quand un argument est absolument fondamental, et remonte afin d'y river le premier anneau de son enchaînement logique jusqu'à un présupposé plus intime, plus reculé, jusqu'à une vérité qui est, du point de vue transcendantal, tout à fait originelle, les formes dérivées qu'on en peut donner se multiplient, et l'on voit pulluler les transpositions inadéquates où se réverbère, tout de même, un peu de sa clarté.

Or, la preuve par les degrés est la plus radicale : elle fait appel à la condition essentielle de toute objectivation, elle prend son attache plus directement dans la vérité que tout jugement affirme en affirmant quoi que ce soit, dans le principe que toute activité intellectuelle révèle lumineux parce qu'elle n'en est elle-même que le rayonnement : *verum et ens convertuntur*. Et cela c'est le principe d'identité à moins qu'on ne veuille réduire celui-ci à une tautologie péremptoire, à un énergique piétinement sur place, à un bégayement mental sonore.

Puisque, en tant que conscient, tout jugement de réalité met d'emblée en synthèse une expérience nouvelle avec l'intuition concomitante du mouvement foncier de la pensée, le donné empirique est saisi aussitôt comme sollicitant l'intelligence, mais ne la comblant pas à la façon d'une fin suprême, c'est-à-dire qu'il apparaît du coup comme secondaire dans l'ordre de l'intelligibilité, comme intelligible par participation.

Voilà qui est primordial, et qui justifie intrinsèquement l'affirmation de ce donné comme « être par participation ».

La causalité ne s'impose pas à l'intelligence critique tout aussi immédiatement, à plus forte raison faut-il le dire de

que celle-ci : ou bien cet argument est dépourvu de rigueur, ou bien l'expression en est déroutante au plus haut point. Est-il défendu de le dire quand on croit que la sincérité y oblige? Et toute confusion sur la portée et l'emploi légitime des notions d'acte et de puissance, n'est-elle pas, pour un thomiste, intolérable?

chacune des trois causes (finale, formelle extrinsèque et efficiente), prises à part pour fonder trois arguments distincts, qui sont eux-mêmes, sans contredit, de maîtresses pièces de la construction philosophique.

Une discussion très exigeante des multiples preuves de l'existence de Dieu nous ramènerait toujours par des chemins variés, peu frayés par la foule, au beau milieu de la *quatrième voie*.

Entre philosophes, ne vaudrait-il pas mieux partir de là, puisqu'il faut bien y revenir? A un point de vue systématique, l'avantage serait grand. L'on accuserait mieux l'unité de la structure doctrinale que l'on reproche aux scolastiques de compromettre par la diversité des matériaux et de masquer sous des lignes trop tourmentées. Il serait possible de donner aux preuves de Dieu toute leur qualité métaphysique, puisque l'on garderait présent à l'esprit ce qui est présupposé nécessairement à tout processus métaphysique.

Les arguments par les trois causes pourraient s'ébaucher sur un plan commun, nullement exclusif, d'ailleurs.

Tâchons d'en marquer quelques traits en sous-entendant la dernière justification. On se rendra compte du genre d'objections qu'ils suscitent aussitôt dans l'esprit et l'on saura mieux sur quelles assises il faudrait les établir pour les rendre inébranlables.

Preuve par la causalité finale. — Puisque toute perfection ontologique est de soi illimitée (principe spécifiquement thomiste), une perfection ontologique incomplètement réalisée garde une orientation essentielle (finalité interne) vers la plénitude de la perfection, sinon cette perfection incomplètement réalisée serait vraiment comme s'il n'y avait quant à elle, quoique perfection, aucune différence entre la limitation et l'illimitation, serait absolument comme si la perfection n'était, de soi, ni limitée, ni illimitée. Mais toute finalité interne suppose nécessairement un terme visé qui soit au moins

possible (1). En effet, dire qu'un être èst nécessairement orienté vers telle fin, c'est dire qu'il y a en lui quelque chose, une détermination qui est de nature à le référer à ceci plutôt qu'à celà, une détermination qui est telle et pas autre, parce que la fin est telle et pas autre, qui trouve, pour une part au moins, et cela suffit, la raison ontologique de ce qu'elle est dans le terme visé. Mais si celui-ci était contradictoire, ce serait grâce à l'impossible qu'une détermination serait rendue possible et existante. Du réel trouverait sa raison d'être dans l'irréel, dans le néant. C'est absurde. Donc s'il y a une perfection incomplètement réalisée, le Parfait est au moins possible ; s'il est possible, il existe.

Preuve par la causalité formelle extrinsèque. — Toute perfection ontologique étant, de soi, illimitée, tout ce qui est doué de quelque perfection ontologique se conformera à la perfection absolue comme à un terme ontologique supérieur, dans la mesure où le permet le principe de limitation qui l'affecte, car la raison d'une moindre conformité que celle-là ne pourrait se trouver ni dans le principe limitant puisqu'il ne l'est que dans une moindre mesure, ni dans la perfection comme telle. Cette conformité est condition même de la possibilité de cet être. Si la perfection absolue était contradictoire et impossible, la conformité avec le contradictoire et l'impossible, comme avec un terme ontologique supérieur, serait condition de possibilité et d'existence, ce qui est absurde. Donc le Parfait n'est pas contradictoire ; donc il existe (2).

Preuve par la causalité efficiente. — Toute perfection étant, de soi, illimitée, toute perfection ontologique incomplètement réalisée doit être affectée intrinsèquement d'un

(1) Il s'agit de la fin objective, nous ne raisonnons pas sur la fin dite formelle. — (2) On pourrait conclure de la causalité efficiente à la causalité finale et à la causalité formelle exemplaire. Mais une seule de ces trois preuves de Dieu subsisterait. La doctrine en serait appauvrie d'autant.

principe limitant qui ne s'identifie pas avec elle. Entre cette perfection et son principe limitant, il y a priorité réciproque, car cette perfection n'est dans cet être qu'à la condition d'être limitée, et le principe limitant sans la perfection ontologique ne serait pas. Mais la priorité réciproque de deux composants rendrait l'être contradictoire sans une cause extrinsèque dont procèdent les deux parties qui le constituent tout entier. Il faut bien admettre une cause extrinsèque qui ne soit pas elle-même imparfaite. Et l'on ne peut s'arrêter au parfait dans l'ordre de l'essence en tant que distincte de l'existence, notion contradictoire et non objectivable. Donc le Parfait existe.

Ces raisonnements, nous les croyons rigoureux ; nous les croyons aussi fort discutables, si la maxime qui leur sert de fondement immédiat et qui prêterait facilement à équivoque, on ne la rattache pas, d'un lien de lumière, aux exigences essentielles d'une pensée qui sait, dès qu'elle s'exerce, que son mouvement foncier l'entraîne, plus ou moins efficacement, mais certainement, dans la direction de la vérité pleine et entière, c'est-à-dire vers tout l'être saisi en tant qu'être, vers tout l'être saisi en tant que, de soi, il exclut tout non-être, vers tout l'être saisi en fonction de l'illimité, du parfait, de l'absolu. Aucun objet n'est intelligible comme être, si l'idée de perfection ne sert, implicitement du moins, à le définir, et l'idée de perfection ne saurait s'appliquer à lui, pas même un peu, s'il n'y avait en lui ce qui fait que tout manque lui est privation, ce qui, si déficient qu'il soit, le maintient orienté vers le parfait.

D'instants en instants, l'intelligence suspend son vol sur le fini, mais sans jamais replier ses ailes ; elle se pose sur l'acte mixte, parce qu'elle est en quête de la pureté de l'acte ; mais, si l'imparfait saisi en tant qu'être peut diriger la pensée vers le parfait, l'acte mixte vers l'acte pur, il faut qu'il soit lui-même, par nature, en tant qu'être, dirigé vers la même fin,

il faut qu'au plus intime de lui-même il ait, si l'on peut dire, une empreinte potentielle de l'Infini.

D'après cela on devine comment le principe de l'illimitation primordiale de l'acte fait pénétrer jusqu'au cœur même des choses finies, — nous fait comprendre un peu ce qu'elles sont et ce qu'elles aiment et où elles vont avec nous.

Qu'on achève de mettre à nu la racine commune des divers arguments qui concluent à l'existence de Dieu, on trouvera greffée là, plus directement, puisant, à même, une sève plus fraîche, la démonstration qui n'a pas à se ramifier en des concepts secondaires : la quatrième preuve thomiste qui sera toujours vivace.

Elle est la démonstration la plus intimement humaine, la plus compréhensive et la plus belle. Elle se laisse revêtir sans danger, du charme platonicien et de quelques-unes des grâces de la philosophie moderne. Elle est *perennis*, non pas de cette pérennité illusoire qui n'est qu'un immémorial passé, mais de celle qui, étant *nécessité*, appartient moins au passé qu'à l'avenir, car le passé est toujours court parce qu'il est clos, et l'avenir est toujours ouvert.

Surtout, elle groupe en elle, le plus simplement du monde, les quelques vérités qui doivent servir d'appuis immuables à la métaphysique la plus haute. Elle invite à ne jamais négliger le fait le plus constant, le plus éblouissant, le plus nôtre, le fait même de la pensée concrète. Elle permet d'aller déceler dans l'univers les actes, les perfections, les aspects par où les choses reflètent et regardent l'Infini, elle fait découvrir enfin avec une impeccable logique, derrière la grande figure mystérieuse fragmentée sur les facettes exiguës des choses périssables, la réalité même de Celui qui est.

Réflexion immédiate de la pensée sur son dynamisme transcendant; illimitation de la perfection comme perfection, de l'acte comme acte; évidence du lien logique qui unit

l'affirmation de la possibilité interne du parfait et l'affirmation de son existence, ne sont-ce pas là les trois points déterminant l'orbite où la métaphysique peut se mouvoir en équilibre, hors de l'atmosphère opaque de l'empirisme, hors des nuées impalpables de l'idéalisme subjectiviste, mais encore dans le champ de nos pauvres regards humains, autour du centre d'attraction qui appelle à lui tout l'amour et d'où tombe la seule lumière?

Ch. LEMAITRE, S. I.
Professeur de philosophie, Namur.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Intervention du clergé dans les affaires politiques (15 mars 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 138).

ROMANA ET ALIARUM. DUBIA. — Quaesitum est ab hac Sacra Congregatione ut solverentur dubia quae sequuntur :

« I. Utrum Ordinario ius sit et officium interdicendi per praeceptum actionem politicam viris ecclesiasticis, qui in ea explicanda non se conforment instructionibus S. Sedis? »

Et quatenus *affirmative :*

« II. An qui praeceptum violaverint et moniti non se emendaverint, congrua poena puniri possint et debeant ad normam sacrorum canonum? »

Iamvero Emi Patres eiusdem Sacrae Congregationis, in plenariis comitiis die 26 Februarii huius anni habitis, responderunt :

Affirmative ad utrumque.

Porro SS. D. N. Pius divina Providentia PP. XI in audientia diei 15 Martii insequentis resolutionem Emorum Patrum dignatus est approbare et confirmare, eandemque publici iuris fieri mandavit.

D. CARD. SBARRETTI, *Praefectus.*
† Iulius, Ep. tit. Lampsacen., *Secretarius.*

La Congrégation du Concile rappelle dans cette réponse des principes bien connus par ailleurs. Nous ignorons quelle a été l'occasion de son intervention, et dans quelles conditions certains ont cru pouvoir mettre en doute ces pouvoirs de l'Ordinaire. La réponse est adressée au diocèse de Rome et à d'autres, qu'on ne détermine pas. Elle a valeur d'interprétation authentique pour les diocèses qui l'ont obtenue ; pour les autres, elle a l'autorité d'une interprétation doctrinale émanée de la Curie elle-même. Cette distinction du reste importe peu dans le cas présent; il était clair, indépendamment de cette déclaration, que l'Ordinaire a le droit d'interdire à ses prêtres l'activité politique dès que la dignité ou l'intérêt de leur ministère spirituel le demande, surtout si les instructions du Saint-Siège sur la matière sont méconnues. Cette interdiction, comme toute interdiction de l'Ordinaire en matière grave, peut faire l'objet d'un précepte personnel (can. 24); ce précepte peut être sanctionné d'une peine canonique (can. 2220).

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

La bénédiction solennelle des Vierges (25 mars 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 138).

DUBIUM DE CONSECRATIONE VIRGINUM PRO MULIERIBUS IN SAECULO VIVENTIBUS. — Cum nonnulli locorum Antistites petiissent facultatem benedicendi et consecrationem Virginum conferendi foeminis absque votis religiosis in saeculo degentibus, iuxta ritum in Pontificali Romano descriptum, Sacra Congregatio de Religiosis, exquisito voto plurium Revmorum Consultorum rem definiendam Emis Patribus proposuit, qui, in plenario Coetu ad Vaticanum habito die 25 Februarii 1927, re mature perpensa, dubio : « An expediat concedere facultatem dandi benedictionem et consecrationem Virginum mulieribus in saeculo viventibus » responderunt : « *Negative* et nihil innovetur ».

Facta autem relatione SSmo Domino Nostro Pio divina Providentia Papa XI, in audientia habita ab infrascripto Secretario, die 1 Martii eiusdem anni, Sanctitas Sua resolu-

tionem Emorum Patrum approbare et confirmare dignata est, et publici iuris fieri mandavit.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die 25 Martii 1927.

C. Card. Laurenti, *Praefectus*.
Vinc. La Puma, *Secretarius*.

La bénédiction solennelle des Vierges prévue au Pontifical se donnait jadis dans certains monastères. Il y a plusieurs siècles déjà, elle était presque partout tombée en désuétude (1). Les nécessités de l'apostolat et de la vie moderne ont créé des formes nouvelles de vie religieuse, et font rechercher actuellement des suppléances de la vie religieuse proprement dite. Sans être du tout opposée à ces initiatives, l'Église, semble-t-il, se montre très réservée à leur égard. Accorder la bénédiction solennelle des Vierges à des personnes que les vœux de religion n'ont pas fixées dans un état qui leur garantit la protection et les facilités normalement nécessaires à la persévérance, a pu sembler à bon droit moins opportun.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Nouvelle édition du missel romain en langue slavonne
(9 mars 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 156).

Un certain nombre de paroisses catholiques de Yougoslavie jouissent du privilège de célébrer la liturgie romaine en langue slavonne ; leur missel est le missel romain, traduit en slavon. Jusqu'à présent, les livres liturgiques romano-slavons ne pouvaient être imprimés qu'en caractères *glazolitiques*. L'écriture glazolitique, dérivée de la cursive grecque, différente à la fois des caractères russes modernes et des caractères cyrilliques dont se servent les liturgies slaves, était tombée en désuétude partout ailleurs. La S. Congrégation des Rites vient d'approuver, le 9 mars 1927, une nouvelle édition du missel

(1) Cf. Ferraris, *Prompta Bibliotheca*, 1781, v° Benedictio, art. III.

romano-slavon, imprimée cette fois en caractères *latins*. L'écriture glazolitique passera donc au rang de curiosité paléographique.

S. PÉNITENCERIE

Doutes au sujet de l'« Action française » (8 mars 1927. — *A. A. S.* XIX, 1927, p. 157).

DUBIA. — Ab Episcopo N. N. propositae sunt Sanctae Sedi pro opportuna solutione sequentes quaestiones :

« I. — Quelle attitude prendre au for interne et au for externe vis-à-vis d'ecclésiastiques :

1) qui notoirement demeurent partisans, ou ligueurs, ou lecteurs (par abonnement) de l'*Action Française?*

2) qui encouragent par des consultations théologiques ou simplement en paroles, dans la conversation, les fidèles à lire l'*Action Française* ou à la soutenir par des offrandes d'argent?

3) qui absolvent sans condition de bon propos et continuent d'absoudre des lecteurs d'*Action Française* ou des chefs ligueurs d'Action Française? »

« II. — Quelle conduite l'Évêque ou les Supérieurs de Séminaires devront-ils avoir vis-à-vis des Séminaristes demeurant attachés à l'Action Française ostensiblement ou en secret? »

« III. — Quelle conduite tenir au for interne et au for externe vis-à-vis des fidèles :

1) qui lisent habituellement l'*Action Française*, ou y restent abonnés malgré les avis contraires qu'ils reçoivent?

2) qui, en tant que ligueurs, mènent le mouvement en faveur du journal l'*Action Française*, des doctrines fausses d'Action Française ou en faveur des dirigeants d'Action Française, qu'ils s'obstinent à conserver pour leurs chefs?

3) qui continuent de subventionner avec ostentation ou en secret l'*A. F.?* »

« IV. — 1) Ces lecteurs, ligueurs, propagandistes d'A. F., s'ils sont notoirement connus comme tels, peuvent-ils être admis aux Sacrements, particulièrement à la Sainte Table?

2) Les mêmes peuvent-ils être admis, ou tolérés, dans nos

groupements catholiques : tels les groupements de la Fédération Nationale Catholique (Castelnau), de la Jeunesse Catholique, des Scouts catholiques? »

Sacra Poenitentiaria Apostolica, de mandato SSmi Dni Nostri Pii Papae XI, mature perpensis quaestionibus a praefato Episcopo propositis, respondet uti sequitur :

Ad primum quaesitum

Pro foro interno. — Monendi omnes graviter tamquam certis ac manifestis Supremae Auctoritatis Ecclesiasticae in re gravi mandatis ac praescriptionibus (non interest occulte ne an publice) renitentes ; neque absolvendi nisi si et postquam serio resipuerint et scandalum congrue reparaverint.

Pro foro externo. — Admonendi, ut supra, et corripiendi, ad tramitem canonum 2308 et 2309 ; et si quidem monitiones et correptiones incassum cesserint, procedendum ad tramitem canonis 2310. Confessarii vero, de quibus n. 3, si moniti non se emendaverint et scandalum poenitenti datum pro posse non reparaverint, suspendi poterunt, donec in propria contumacia perseverent, a sacramentalibus fidelium confessionibus audiendis.

Ad secundum quaesitum

Si moniti non se emendaverint et scandalum, ad Superiorum praescriptum, congrue non reparaverint :

In foro interno : non absolvantur ;

In foro externo : ad tramitem canonis 1371, dimittantur tamquam dyscoli et statui ecclesiastico non idonei.

Ad tertium quaesitum

Si moniti de gravitate inobedientiae certis ac manifestis Supremae Auctoritatis Ecclesiasticae in re gravi mandatis ac praescriptionibus subiectionem detrectaverint et scandalum congrue reparare non curaverint ;

In foro interno : non absolvantur.

In foro externo : habeantur ut publici peccatores et tanquam tales ab iis omnibus arceantur a quibus huiusmodi peccatores per sacros canones arcentur.

Ad quartum quaesitum

Ad I. — *Negative*, uti consequens responsionis supra datae.

Ad II. — Nisi antea omnino ac publice se subiecerint ac suae subiectionis sinceritatem serietatemque certis, iudicio Ordinarii, argumentis ostenderint et efficaciter, ipsius Ordinarii iudicio, scandalum reparaverint, *Negative*.

Episcopus autem prae oculis habeat praescriptum can. 2214 § 2.

Datum Romae, ex Sacra Poenitentiaria, die 8 Martii 1927.

Fr. Andreas Card. Frühwirth, *Poenit. Maior.*

I. Teodori, *S. P. Secretarius.*

La netteté des questions posées à la S. Pénitencerie rend superflu tout commentaire. Les réponses ne contiennent du reste aucune mesure nouvelle ; elles ne sont que l'application obvie des principes de la théologie morale aux mesures prises par le Saint-Siège dans l'affaire de l'*Action française*. Nous y trouvons une confirmation des interprétations données précédemment dans la *Revue*.

Un mot seulement des sanctions à prendre au for externe contre des ecclésiastiques récalcitrants (*Ad secundum quaesitum*). Il faudra les avertir et leur infliger la réprimande canonique, la *correptio* prévue aux c. 2308, 2309. Cette réprimande peut être publique, infligée devant notaire ou deux témoins ou par lettre dont on garde la preuve ; elle peut être secrète : la preuve alors n'en sera conservée qu'aux archives secrètes de la Curie. La réprimande publique ne peut être donnée que si déjà l'on possède la preuve, par aveu ou autrement, du délit. Enfin, réprimandes et avertissements peuvent être infligés à plusieurs reprises, à la discrétion de l'Ordinaire.

Si ces premières tentatives sont restées sans effet, l'Ordinaire pourra imposer un *précepte* précis, avec commination de peine en cas de transgression (c. 2310). Pour les confesseurs dont il est question dans le premier doute, 3°, la S. Pénitencerie commine la suspense *a confessionibus audiendis*. Cette suspense est *ferendae sententiae*, et ne pourra être infligée par

l'évêque qu'après avertissement préalable. Elle restera cependant peine médicinale, puisqu'elle sera infligée « *donec in propria contumacia perseverent* ».

Dans la réponse au *tertium quaesitum* il est à remarquer que toute la réponse ne s'applique pas adéquatement à toute la question. La S. Pénitencerie décide qu'il faut traiter comme pécheurs publics ceux qui subventionnent l'*Action française* (question III, 3) : elle n'entend parler évidemment que de ceux qui la subventionnent « *avec ostentation* », ou, à tout le moins, sans se cacher de la chose ; ceux qui n'agissent qu' « en secret » ne pourraient être considérés comme pécheurs publics.

Indulgences pour la fête du Christ-Roi (15 février 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 159).

Par décret de la S. Pénitencerie du 15 février 1927, les indulgences attachées à la consécration du genre humain le jour de la fête du Sacré-Cœur, sont étendues à la même cérémonie le jour de la fête du Christ-Roi. Il faudra se servir, pour l'une et l'autre fête, de la formule approuvée le 17 octobre 1925 (1). Les indulgences sont de 7 ans et 7 quarantaines, moyennant assistance à la cérémonie et prières aux intentions du Souverain Pontife ; indulgence plénière à ceux qui en outre se confesseront et communieront,

---

COMMISSION BIBLIQUE

Conditions requises pour l'obtention des grades en Écriture Sainte (26 février 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 160).

De laurea in theologia ad gradus academicos in sacra scriptura obtinendos requisita. — Ut nonnullis occurratur dubiis quae passim exorta sunt de interpretandis documentis pontificiis, quibus laurea in theologia omnibus ad gradus academicos in Sacra Scriptura contendentibus praescribitur, Eminentissimi DD. Cardinales Rei Biblicae praepositi hanc declarationem edendam censuerunt.

(1) La formule, suivie de traductions, se trouve dans les *A.A.S.*, 1925, p. 542.

Ad gradus academicos in Sacra Scriptura contendere ii soli possunt :

1. qui, expleto biennio philosophico, in aliqua Universitate aut Athenaeo a Sancta Sede adprobato cursum theologicum ad normam can. 1365 vel 589 regulariter peregerunt et ibidem lauream in sacra theologia legitime adepti sunt ;

2. vel qui, studiis iuxta praescriptiones iuris peractis in Instituto cui non est facultas apostolica concedendi lauream, per duos saltem annos in aliqua Universitate aut Athenaeo a Sancta Sede adprobato studia theologica prosecuti, doctores in sacra theologia ibidem renuntiati sunt ;

3. vel Religiosi qui, studiis iuxta praescriptiones iuris peractis, in proprio Instituto adepti sunt titulum qui ipsis, ex facultate a Sancta Sede Religioni facta, ad instar laureae in sacra theologia legitime collatus est.

Die autem 26 Februarii 1927, in audientia infrascripto Reverendissimo Consultori ab Actis benigne concessa, SSmus Dominus Noster Pius Papa XI praedictam declarationem ratam habuit ac publici iuris fieri mandavit.

Ioannes Baptista Frey, C. S. Sp.
Consultor ab Actis.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Réponses (6 mars 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 161).

RESPONSA AD PROPOSITA DUBIA. — Emi Patres Pontificiae Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos, propositis in plenario coetu quae sequuntur dubiis, responderi mandarunt ut infra ad singula :

I. — *De confraternitatibus Ssmi Sacramenti*

D. I. — Utrum vi canonis 711 § 2 locorum Ordinarii stricte teneantur erigere in qualibet paroecia confraternitatem SS. Sacramenti, an eius loco possint, secundum peculiaria adiuncta, instituere piam unionem vel sodalitatem SS. Sacramenti.

II. — Utrum archiconfraternitati Ssmi Sacramenti in Urbe

erectae, de qua in canone 711 § 2, *ipso iure* aggregatae sint tantum confraternitates Ssmo Sacramenti proprie dictae, an etiam piae uniones aliaeque sodalitates Ssmo Sacramenti.

R. Ad I. — Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Ad II. — Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

II. — *De indice funeralium taxarum*

D. — An Religiosi, etiam exempti, subsint indici funeralium taxarum, de quo in canone 1234.

R. — Affirmative.

III. — *De publica expositione Ssmi Sacramenti*

D. — An sub nomine *Expositionis publicae*, de qua in canone 1274 § 1, veniat etiam *Benedictio eucharistica* quae, palam exposito Ssmo Sacramento in ostensorio, impertiri solet.

R. Affirmative.

Romae, die 6 mensis Martii 1927.

P. Card. Gasparri, *Praeses.*
Ioseph Bruno, *Secretarius.*

I. Les associations de fidèles qui ont pour but une œuvre de piété ou de charité sont appelées par le Code *piae uniones;* si elles sont organisées en vraie société de personnes, formant corps, elles prennent le nom de *sodalitia;* enfin, si elles s'appliquent aussi à promouvoir le culte public, elles s'appellent proprement confréries, *confraternitates* (can. 707). Le mot de « confrérie » n'avait pas toujours, avant le Code, ce sens technique : il était souvent synonyme de *pia unio,* ou seulement de *sodalitium;* d'autres fois il avait le sens précis que lui attribue le c. 707. — Le c. 741, § 2, prescrit aux Ordinaires de veiller à l'érection d'une *confrérie* du Saint Sacrement dans chaque paroisse ; une fois érigée, cette confrérie serait agrégée de plein droit à l'archiconfrérie romaine du Saint Sacrement. Le mot de confrérie doit-il s'entendre ici au sens technique, ou bien au sens plus large de la terminologie ancienne? Le doute était d'autant plus justifié que le § 1 du même canon parlant de

« *confraternitates* VEL *piae uniones* », semblait employer les deux termes comme synonymes.

La Commission décide qu'il faut entendre ici « confrérie » au sens large : les Ordinaires peuvent donc n'ériger qu'une association pieuse, *pia unio* ou *sodalitium* du Saint Sacrement. D'autre part, l'agrégation à l'archiconfrérie romaine ne se produira que pour les confréries au sens strict ; si l'on désire avoir part aux privilèges et grâces spirituelles de l'archiconfrérie, il faudra donc obtenir l'érection canonique suivant le c. 708.

II. Le texte du Code pouvait faire naître un doute au sujet de l'application des taxes funéraires. Pour les messes manuelles, il était prévu explicitement que les religieux, même exempts, doivent s'en tenir au tarif diocésain (c. 831, § 3) ; pour les taxes funéraires, le Code ne disait rien de pareil. On pouvait donc invoquer le principe général de l'exemption (can. 615) ; d'autre part, l'ancien droit obligeait les réguliers à s'en tenir au tarif diocésain (1). La Commission a tranché dans le sens de l'ancien droit.

III. D'après le can. 1274, § 1, pour pouvoir exposer le Saint Sacrement dans l'ostensoir, il faut « une cause juste et grave, d'ordre public surtout, *et* l'autorisation de l'Ordinaire du lieu ». La Commission déclare qu'il faut entendre par « *expositio publica* » même la bénédiction du Saint Sacrement, celui-ci étant exposé dans l'ostensoir. Que ce soit donc l'adoration suivie de bénédiction, comme elle se pratique à Rome, ou le « salut » des diocèses de France et de Belgique, dès que l'on expose le Saint Sacrement dans l'ostensoir et pas seulement dans le ciboire, il faudra une autorisation générale ou particulière de l'évêché.

Cette réponse de la Commission, pas plus que le texte du can. 1274, n'abolit les coutumes légitimes que les Ordinaires ont laissé subsister ; elle ne révoque pas davantage les permissions tacites assez étendues accordées dans certains diocèses.

John JANSSENS, s. I.

(1) Cf. WERNZ, *Ius decretal.*, III, 2e éd., n° 786.

Bibliographie

PHILOSOPHIE

E. Mersch, s. i. **L'obligation morale, principe de liberté,** Museum Lessianum, 1927, (15×23 cm.), 166 p. Prix : 10 fr.

On peut dire qu'il y a deux manières d'entreprendre l'étude du problème moral, toutes deux légitimes d'ailleurs, mais correspondant à deux points de vue et à deux méthodes très différentes. La première consiste à partir de ce qui est premier absolument, c'est-à-dire des principes de l'action humaine, pour en déduire ce que celle-ci doit être : c'est la méthode traditionnelle, telle qu'elle est appliquée par les Scolastiques. Elle suppose nécessairement une métaphysique où elle trouve les principes sur lesquels elle s'appuie. La doctrine morale ainsi constituée apparaît dès lors comme la conclusion et l'achèvement de la psychologie.

Mais on peut concevoir aussi une autre manière de fonder la Morale. Elle aurait pour point de départ non pas ce qui est premier en soi et absolument, mais ce qui est premier par rapport à nous, c'est-à-dire l'exercice même de l'activité humaine, tel que le révèle à chacun de nous la conscience psychologique. A partir de là, par l'analyse de ce qu'implique nécessairement cette activité, de ce qu'elle ne peut pas ne pas poser et affirmer réellement sans se nier et se détruire elle-même, cette seconde méthode ferait apparaître successivement toutes les conditions nécessaires de la vie morale.

Pour différentes qu'elles soient d'ailleurs, ces deux méthodes ne s'en rejoignent pas moins dans les conclusions auxquelles elles aboutissent.

C'est cette seconde méthode que le P. Mersch a mise en œuvre dans le remarquable ouvrage qu'il vient de faire paraître, et qui constitue un exposé raisonné des fondements de la morale traditionnelle.

Il serait difficile de résumer ici en quelques lignes les étapes par lesquelles le P. Mersch amène son lecteur à l'affirmation morale intégrale, en lui faisant prendre conscience de ce qu'il veut nécessairement, de ce qu'il ne peut pas ne pas vouloir. Partant du fait du vouloir humain, il en dégage la nécessité, l'inéluctabilité plutôt. Mais il est aussi impossible de ne pas se vouloir qu'il est impossible de ne pas vouloir ; se voulant nécessairement, le vouloir veut aussi nécessairement l'humanité et l'univers, et n'épuise son élan nécessaire qu'en voulant Dieu, terme et raison dernière de tout vouloir, et par conséquent premier voulu. C'est à ce vouloir nécessaire que se rattache l'obligation, qui n'est pas autre chose que la nécessité même de la liberté en tant que liberté.

Synthèse hardiment conçue, pleine d'aperçus originaux, qui pourra peut-être paraître parfois un peu condensée et subtile, mais qui sera certai-

nement accueillie avec faveur par tous les philosophes, aussi bien par ceux qui ont été formés par les méthodes scolastiques, — lesquels y trouveront un excellent complément à l'enseignement traditionnel des manuels, — que par ceux qui sont plus familiarisés avec les modes de pensée et d'expression de la philosophie moderne. Ed. Brisbois, s. i.

J. Leclercq. **Leçons de Droit naturel.** I. Études morales, sociales et juridiques. Namur, A. Wesmael-Charlier, 1927, (15×23 cm.), 270 p. Prix : 21 fr.

Ce volume étudie les fondements du Droit et de la Société ; il est le premier d'une série, dont les autres traiteront de l'État, de la famille, des droits individuels, et du Droit international.

Dans son avant-propos, l'auteur dit : « Ce livre vise à n'être pas seulement un manuel. Il n'est pas non plus cependant une œuvre d'érudition. Il voudrait être un livre « à lire », quelque chose qui soit à la portée, non seulement des étudiants, mais d'un public plus large, de tous ceux qui désirent préciser leurs idées sur les questions de sociologie, si gravement débattues de nos jours. Il vise à être un livre de lecture aisée, autant que la chose est possible quand on traite de matières aussi sérieuses, et en même temps un livre clair et vrai. » Disons à l'auteur qu'il a pleinement réussi : par sa clarté et ses qualités littéraires, son ouvrage est d'une lecture non seulement aisée, mais agréable. Ces qualités ne font d'ailleurs aucun tort à la solidité du fond. Sans doute on n'y trouvera pas les longues et minutieuses analyses des bases de la Morale et du Droit ; mais l'originalité de certaines parties, par exemple les développements sur le devoir du progrès, la richesse de l'information, l'abondance de la bibliographie et des citations, le feront certainement bien accueillir aussi par les spécialistes des questions morales. Ed. Brisbois, s. i.

Mainage (Th.), professeur à l'Institut catholique de Paris. **Immortalité, entretiens sur le problème de la survivance.** Paris, P. Téqui, 1926. Prix : 7 fr.

Le Père Mainage publie une série de conférences qui ont pour objet la justification rationnelle de la croyance en l'immortalité de l'âme. D'un style alerte et limpide, ces entretiens n'ont pas la précision minutieuse et lente d'un traité scientifique. Ils ne manquent point cependant de vigueur dialectique.

L'auteur n'a pas voulu borner son argumentation à une déduction strictement philosophique, peu suggestive — quelle qu'en soit la valeur — pour pas mal d'esprits. Il a joint à celle-ci des considérations diverses empruntées à la contemplation scientifique de l'univers, au fait religieux, à l'exigence d'une rétribution future, au besoin de bonheur, voire même à la

métapsychique. On ne saurait que l'en louer, d'autant qu'il dose prudemment le degré de probabilité ou de certitude propre à chaque argument séparé et à leur ensemble convergent.

Il est regrettable qu'un peu de négligence dans la toilette typographique du livre l'ait laissé parsemé de coquilles trop nombreuses.

É. Dhanis, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Favier (E.). *Les déformations de l'Évangile.* Éditions Spes, 1926, (12×19 cm.), vi-105. Prix : 6,60 frs.

Sans prétendre faire œuvre scientifique, l'auteur s'attache à montrer comment l'Évangile est la pièce centrale de l'édifice catholique. L'isoler du dogme, de la morale ou des rites c'est le mutiler. Mieux que de gros ouvrages, très érudits, ce petit volume atteindra les chrétiens instruits et leur fera estimer la parole divine. J. F.

Van Volkxsom (J.). *Qui a raison, Catholiques ou Protestants? Rien que la Bible. L'Église et les églises. La Vierge Marie.* Lierre. Taymans, s. d., (11×17 cm.), 61 pp.

Il faut signaler cet excellent opuscule de polémique à MM. les Curés de nos cités wallonnes, que préoccupe la propagande protestante. On retrouve en ces pages alertes et substantielles l'écho des controverses du célèbre Père Vaughan. W. L.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi iuxta Kalendarium Ecclesiae Universalis pro anno Domini bissextili 1928. Romae. Apud administrationem « Ephemerides Liturgicae », Via Pompeo Magno, 21, 1927, (11×17 cm.), p. xxv-118.

Les Confréries du Saint Sacrement, tract populaire de quatre pages, expliquant clairement l'origine, le but et les avantages de ces confréries paroissiales, — utile pour la propagande eucharistique. Bureaux de l'Apostolat de la Prière. Toulouse, 9, rue Montplaisir; Tournai, 24, rue des Augustins. Prix franco : 10 exemplaires, 0 fr. 75; 100 ex. 6 fr. (majoration de 20 % pour la Belgique).

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

La vérité religieuse et l'esprit humain

INTRODUCTION A L'APOLOGÉTIQUE

L'homme en ce monde est plongé dans le réel. Le soleil l'éclaire et toutes choses autour de lui. Il peut voir l'univers, ouvrir les yeux à sa lumière, entendre ses mille voix; pourtant au centre du réel il y a des aveugles. Accident ou libre choix, inattention ou faiblesse, leurs yeux ne s'ouvrent pas aux secrets qui les environnent; tel le primitif des forêts équatoriales, qui, depuis des siècles, côtoie les réserves les plus formidables des forces de la nature, sans découvrir ce qui fait courir nos locomotives et ce qui éclaire nos grandes cités.

Pour connaître le réel, pour trouver la vérité, il faut s'attacher à elle, la chercher, la désirer; il faut entrer en contact avec elle, tâcher de la pénétrer. Plus une vérité est haute dans l'ordre intellectuel et moral, plus elle requiert la mise en œuvre des énergies de l'âme. Pilate a vu Jésus-Christ face à face. La vision de la *vérité* s'est offerte à ses yeux. « Qu'est-ce que la vérité? » a dit son âme fermée; et, lui tournant le dos, il n'a plus cherché qu'à « se tirer d'affaire ». Pour connaître la vérité intellectuelle ou morale, il faut la regarder et, de toute son âme, lui donner accès, s'abandonner à son action, se livrer à elle.

Dieu Créateur, Dieu vérité éternelle se révèle au monde. Sa gloire apparaît, sa voix retentit. Ceux-là trouvent Dieu qui veulent la vérité, la désirent telle qu'elle est et sont prêts à se donner à elle. Mais il est clair que ce désir rencontre en l'intérieur de l'homme des ennemis. Souvent ils rendent obscure et longue la route vers la croyance. Par bonheur, l'homme aspire naturellement au vrai, au bien,

alors même qu'il héberge en son esprit ou en sa vie les ennemis de la vérité. Nous voudrions, dans cet article, d'abord démasquer ces ennemis (Ie partie), puis mettre en lumière les énergies d'intelligence et de volonté dont s'empare la grâce pour conduire à la vérité éternelle (IIe partie).

I. — Les ennemis de la vérité et l'évaporation de la foi.

On se scandalise, on s'étonne parfois que tant d'hommes savants, ou réputés tels, ***ne croient pas***, que plusieurs qui possédaient la foi la perdent au cours des études supérieures; on en vient à croire que cette perte de foi trouve sa cause dans la science. Il n'en est rien; ce qui est vrai, c'est que ces études amènent un danger; ce danger toutefois n'est pas celui de la science, c'est celui de l'*éloignement*, de la *perte de contact* avec les réalités de la foi et de ses fondements.

Les raisons humaines de croire, les motifs intellectuels de la foi doivent être proportionnés à la culture générale de l'homme; le devoir du vrai chrétien sera donc d'entretenir, d'approfondir la connaissance de ces motifs. Or beaucoup d'étudiants d'université (1) ne s'en soucient guère; ils n'en trouvent pas le temps; après deux ou trois ans d'études supérieures ils en sont à ne plus savoir au juste *pourquoi* ils croient. Les preuves entendues jadis au collège, au cours d'apologétique, ils les ont reçues de confiance; à peine les ont-ils saisies; ils les ont entrevues plutôt que pénétrées. Dans le souvenir confus qu'ils en gardent, elles leur paraissent de plus en plus impalpables; et, absorbés

(1) Nous avons en vue principalement les jeunes gens qui fréquentent des universités officielles ou neutres. Dans une université catholique tous les moyens sont offerts à l'étudiant de parfaire sa formation religieuse, pourvu que celui-ci en comprenne la nécessité et veuille s'y appliquer sérieusement.

qu'ils sont par d'autres soucis, ils ne prennent pas le temps de les examiner à nouveau. Leur conviction de croyants se volatilise ; c'est naturel, puisque, par l'intelligence, ils vivent hors de leur religion. Des *idées d'enfant*, et des points d'interrogation, c'est tout ce qui leur reste, s'ils gardent la pratique.

La conséquence est double : un certain *dédain* de la foi d'abord, ensuite l'*extrinsécisme*.

Le *dédain* vient naturellement de ce que, dans la formation scientifique, on enregistre jour par jour des faits précis qui s'accumulent, s'organisent en un ensemble imposant, au regard duquel les quelques idées générales, les quelques principes d'apologétique emportés du collège, paraissent un bien mince bagage.

L'extrinsécisme est l'habitude de ne plus juger les choses *du dedans*, par ce qu'elles sont, mais *du dehors*, d'après ce qu'on en entend dire par le monde inattentif, léger, ou d'après une science qui étudie elle-même la religion par l'extérieur, d'après des analogies de surface.

Voici des exemples de cette frivolité mondaine. « Il y a tant de religions... laquelle est la bonne ? » Cela suffit, pour juger *du dehors* qu'elles se valent, qu'on peut les renvoyer dos à dos, puisqu'elles se contredisent l'une l'autre, comme s'il suffisait que l'on conteste pour que la vérité cesse d'être vraie, et parfois même incontestable (1). — Quand on parle des miracles de Lourdes à certains médecins, ils haussent les épaules, ils sourient : « Allez y voir » disent-ils, et on aura de la peine à obtenir qu'ils lisent attentivement tel rapport précis, documenté, signé de leurs confrères ; ils refusent d'y regarder de plus près, ne tâchent même pas de

(1) L'ignorance et la superficialité, en matières religieuses, des savants de ce monde, va étonnamment loin. — Cf. DE GRANDMAISON, *L'ignorance religieuse de quelques savants contemporains. Études*, t. 144, p. 342 s.

savoir ce qui est; du dehors ils récusent; ils ont autre chose à faire.

De cette inattention superficielle résultent les *assimilations* les plus fallacieuses, les plus calomnieuses pour la religion de l'Église romaine.

Des miracles? Mais il y a du merveilleux partout! Tite-Live ne raconte-t-il pas des prodiges? C'est le merveilleux qui a fait changer de religion Julien l'Apostat... Les Mormons se réclament des miracles... Charcot, maître éminent, a étudié ceux des jansénistes et Pascal, à cause du miracle de la Sainte Épine, s'ancrait dans son jansénisme. — Des martyrs? Il y a des martyrs du protestantisme, il y en eut dans le Donatisme. Gaston Boissier en a fait l'observation.

Il suffirait cependant d'une étude un peu attentive, un peu *concrète* pour remarquer que Charcot, pour avoir étudié les miracles jansénistes, assimilait les miracles aux phénomènes hystériques de la Salpétrière; que l'illumination soudaine des torches au bout des doigts de la déesse, qui persuada Julien l'Apostat, n'est qu'une contrefaçon de miracle, fort voisine des prodiges suspects de l'occultisme et du spiritisme; que les martyrs sont paisibles, calmes, joyeux, et, tout à l'opposé des fanatiques, souffrent et ont bien peur, — que Paul Monceaux par exemple le montre à l'évidence dans son *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne;* et que les prodiges que rapporte Tite-Live, sont des racontars sans aucune garantie.

Ceci nous mène à *la pire des méconnaissances* que puisse produire l'extrinsécisme : la *méconnaissance des témoins de notre foi.* Manquant d'expérience, les jeunes s'étonnent : « Si les preuves de la religion sont vraiment fortes et péremptoires, comment se fait-il que de grands savants, des critiques de premier ordre, et, selon toute apparence, sincères,

après avoir comme nous étudié les évangiles, les origines chrétiennes, l'Église, persistent à ne pas croire? »

Ils ne se rendent pas compte que ces savants, ces critiques, méconnaissent la valeur réelle des premiers témoignages, donc des bases de notre foi, méconnaissent la probité, le souci exclusif de vérité qui animait les fondateurs de l'Église, apôtres et premiers chrétiens, qui devaient payer si cher leur conversion à la doctrine révélée, méconnaissent enfin l'*autorité absolue* attribuée alors unanimement au témoignage apostolique, le *contrôle assidu* excluant de fait tout apport extrinsèque; ces savants peuvent connaître parfaitement, et par le menu, tous nos textes, mais méconnaissant la valeur des témoins dont ces textes ne sont qu'un écho, la valeur d'une tradition dont ces textes ne sont que les bribes, ils sont hors d'état d'en apprécier l'ensemble à sa vraie valeur; ils n'ont de nos preuves qu'une notion extrinséciste, ils n'en voient que le dehors; ils n'en possèdent pas le contenu réel (1).

Des catholiques en arrivent à des confusions étonnantes : « l'argument de tradition, disent-ils, n'est pas très fort; croire, parce qu'on a toujours cru, scientifiquement, qu'est-ce que cela vaut? » Cela serait vrai d'une tradition mondaine. Mais la tradition de l'Église signifie : dépendance *totale* de l'enseignement des témoins, donc fidélité *absolue* à garder intact le témoignage. De qui? De ceux qui ont pu entendre le Maître, qui ont prouvé, par leur sainteté, par leurs miracles, qu'ils étaient encore assistés par son esprit.

En vérité, beaucoup parmi ceux qui se sont adonnés aux

(1) Il y a moyen d'exprimer exactement les fondements de la foi, les raisons de croire et de ne pas les *connaître :* on en répète les formules, et on n'en croit, on n'en apprécie pas le contenu : les formules sont vides de sens, ou ne gardent qu'une portée toute superficielle. Cette remarque fait voir l'inanité de la jactance de certains apostats qui racontent leur défection, et, pour faire croire à son bien fondé, observent qu'au collège ils étaient « premiers » en apologétique.

études supérieures en sont retournés, au point de vue de leur religion, à la puérilité intellectuelle : il est naturel dès lors que l'esprit ait peine à garder la foi : elle ne l'habite pas dans des conditions normales; elle s'évapore.

Exemples de foi perdue, compromise, et retrouvée.

Les maîtres de la science, les initiateurs sont généralement des croyants; ou bien ils le redeviennent lorsque, ayant atteint l'apogée de leur carrière et la pleine maturité de leur vigueur intellectuelle, ils déploient l'énergie et retrouvent le loisir d'ouvrir à nouveau leur esprit aux réalités de la foi, de *reprendre le contact.*

André-Marie Ampère a été le type de ces hommes d'étude et de génie qui se laissent éloigner de Dieu quand ils n'étudient que leur science, qui reviennent à la foi catholique quand ils se reprennent à y appliquer l'énergie de leur intelligence. Chaque fois qu'il s'absorbait loin d'elle, en son génie tumultueux une multitude de difficultés et de questions surgissaient, restaient sans solution, et il s'en suivait une sorte de malaise, suivi bientôt de doute; chaque fois qu'il se remettait vigoureusement en face de sa religion, sa foi, mieux en harmonie avec l'activité de son intelligence, renaissait plus vive et plus forte (1).

Laënnec avait souffert de ce manque d'équilibre que donne une grande science profane alliée à une instruction religieuse insuffisante. Avec sa droiture, et la précision de son esprit avide de certitude, il devait lutter, étudier et conquérir par

(1) Ame candide, génie supérieur, dont l'œuvre en mathématiques, en chimie, en physique, est colossale à donner le vertige, et un des trois plus grands noms du XIXe siècle, d'après DE LAUNAY, *Le grand Ampère*, *Revues des Questions Scientifiques*, avril 1925; pour les péripéties de sa vie religieuse, cf. VALS N, *André-Marie Ampère*, 1886. On verra que les difficultés du grand homme ont leur cause dans le caractère tumultueux de son génie, que sa foi profonde et ardente tient à sa puissance de synthèse.

le travail la plénitude de la foi qui sommeillait en lui (1).

Or, dorénavant sa foi raisonnée et ardente, son catholicisme foncier fut la force intime de toute sa vie de lutteur; sa foi était à la base de toutes ses actions. Et elle fit de lui ce catéchiste des conscrits bretons, typhiques à l'hôpital, ce congréganiste assidu, ce travailleur héroïque, sachant qu'il se tuait à la tâche, mais *voulant* donner au monde son traité de l'auscultation, ce malade chrétien voyant venir la mort dans les admirables sentiments que l'on sait.

II. — La collaboration avec la vérité.

1) L'effort intellectuel.

C'est la noblesse de l'esprit d'être fait pour toute vérité; aussi se porte-t-il naturellement à la rencontre du vrai, et, plus il s'y porte avec désintéressement et ardeur, plus il observe la loi de sa nature. Mais plus la vérité qui se présente est haute, plus l'effort de l'esprit doit devenir énergique et soumis à la loi de la vérité. Il doit, autant qu'il le peut, se donner *à la connaître tout entière,* telle qu'elle est, sans diminution, quel que soit le prix qu'il en puisse coûter à ses convoitises inférieures ou égoïstes.

Il doit y déployer ses qualités les plus belles, il doit les y déployer toutes : l'*objectivité* absolue qui veut voir ce qui est, et tout ce qui est; la *justesse* parfaite, qui apprécie à sa valeur le prix et les conditions de la vérité, et tout ce qui peut lui faire obstacle; la *vigueur* qui sait la garder malgré les obscurcissements, la défendre de toute atteinte.

Enfin, il ne peut se contenter d'une vue partielle et tout extérieure arrêtée aux apparences, il doit *l'embrasser dans*

(1) Dr Barbet, *Laënnec, Études*, 1926, p. 462; d'après le *Dr. Bon*, cité p. 444 n., Laënnec est appelé « le génial fondateur de la médecine moderne, le plus grand médecin du monde depuis Hippocrate ».

son ensemble, la pénétrer, la faire vraiment sienne. Force de *pénétration intime* et de *synthèse*, c'est le propre de l'intelligence. La religion catholique demande à l'esprit humain la noblesse de cet effort, et elle le lui propose à faire de la manière qui est le plus admirablement proportionnée à ses forces tout à la fois, et à sa faiblesse : en présence de faits concrets (sainteté, miracle, unité, catholicité, apostolicité) qui soutiennent le travail de l'intelligence, de témoignages directs et immédiats qu'il est en mesure d'apprécier, avec l'aide d'une société dont la première loi est la sincérité et la sainteté; en vertu de ces *données*, la religion catholique fait appel à l'énergie spirituelle de l'homme, afin qu'il s'élève jusqu'à la cause de toute la vérité qu'elle présente à la conscience.

Reconnaître les réalités, *quelles qu'elles soient*, accepter les faits, même surnaturels, du moment qu'ils sont dûment et sûrement attestés : l'Église ne demande pas autre chose pour conduire à la foi. A la condition toutefois que la rectitude de l'esprit ne dévie point après *avoir vu*.

a) *Objectivité véritable : objectivité de synthèse.*

L'objectivité véritable demande la considération attentive des données, quel que soit leur côté mystérieux ou incompréhensible, ou plutôt elle demande un examen d'autant plus approfondi que, les attestations étant plus formelles et plus irrécusables, le caractère des faits apparaît de portée plus grave, plus chargé de conséquences intimes pour chacun et pour toute l'humanité (1).

L'objectivité matérielle, celle qui se bornerait à enregistrer les détails, à noter avec exactitude les détails, les côtés

(1) Certaines écoles historiques qui se targuent d'objectivité parce qu'elles notent avec acribie le détail, sont d'autant plus subjectives dans la synthèse. Beaucoup d'auteurs de thèses allemandes l'avouaient : ce qu'ils cherchaient, ce n'était pas tant la vérité, mais *etwas neues*.

extérieurs des hommes et des choses, un par un, ne suffit pas pour posséder la vérité ; il faut l'objectivité de *synthèse* et de *jugement*.

Certains esprits paraissent n'être capables que de percevoir les détails isolément, et comme s'ils tenaient chacun toute leur signification d'eux-mêmes.

Or, c'est là morceler la réalité, et la tronquer du même coup. Exemple : l'esprit qui saisit la vérité totale ne se laissera pas dérouter par le scandale ou la médiocrité de quelques prêtres inférieurs à leur tâche, ou même indignes ; il saisira ce fait particulier comme un détail qui peut déparer la société de saints dont ces malheureux ne sont que des membres individuels, mais qui ne peut cependant pas masquer la doctrine de sainteté qu'ils professent et par laquelle ils se condamnent eux-mêmes.

Ainsi encore dans les guérisons miraculeuses, le fait corporel, à lui seul, ne serait que l'indice d'une force étrangère, inconnue ou supérieure ; mais en connexion avec la prière qui l'a amené, et avec la sainteté qui l'a obtenu, il revêt sa pleine signification et montre que cette force n'est pas seulement physique ou morale, mais surnaturelle et divine.

L'objectivité de *synthèse* suppose l'énergie et la probité de toutes les facultés spirituelles, la moindre passion suffisant à accentuer ici, à estomper ailleurs ; l'objectivité ne reste entière que là où aucune tendance étrangère ne vient se mêler à la recherche pure et simple de la vérité totale.

Un philosophe éminent du siècle dernier écrivait : « Rien n'est plus conforme à l'esprit scientifique que de prendre les faits comme ils sont, et de rejeter toute explication qui ne les conserverait pas dans leur intégrité et en altérerait la forme ». L'Église n'en demande pas davantage pour que l'esprit garde toujours la claire vue des signes du *credendum*, de l'obligation divine de croire.

b) *Justesse et sympathie intellectuelle.*

Pour apprécier avec *justesse*, il faut savoir adopter le *vrai point de vue*. C'est plus important encore que de raisonner avec logique, car le point de départ, juste ou faux, la question bien ou mal posée met l'esprit en face de la réalité ou bien l'en écarte dès l'abord (1), et alors plus on est logique plus on se trompe.

Pour juger de problèmes mathématiques, nul ne disconvient qu'il faille se guider par des raisons d'ordre mathématique ; de même on reconnaît que seules les raisons d'ordre historique ou critique peuvent guider les recherches et les conclusions historiques ; de quel droit oublie-t-on que, dans l'ordre moral, à fortiori, il est indispensable de se diriger uniquement par des considérations d'ordre moral, et que toutes celles qui seraient prises d'ailleurs se trouvent dans un autre plan, et ne touchent pas la vraie question (2) ? Enfin, quand il s'agit de faits surnaturels, comment serait-on autorisé à traiter à priori la question comme si le surnaturel était irréel, non avenu, et à apprécier en conséquence les témoignages et leur genèse en fonction de ce préjugé ? C'est se vouer à l'impuissance radicale de juger de l'ordre surnaturel, lui interdire l'accès de l'esprit.

La justesse dans l'ordre moral suppose la *sympathie d'esprit*. Sympathie ne veut nullement dire propension à tout approuver : nul ne connaît mieux le déficit moral de son

(1) Les convertis disent tous que s'ils ont eu tant de mal et mis tant de temps à trouver (ou à retrouver la vérité), c'est par suite de malentendus. Von Ruville écrit : « Si, il y a vingt ou trente ans, la doctrine de l'Église catholique m'avait été proposée, ne fût-ce qu'une fois, conformément à la vérité, je n'aurais pas eu à parcourir toutes les étapes que j'ai parcou- rues ». — (2) Ainsi font ceux qui veulent juger de la sainteté par la pros- périté matérielle. Exemple : les Anglicans il y a cent ans, et beaucoup de protestants encore aujourd'hui.

enfant qu'une mère, et, d'une manière générale, nul n'est aussi clairvoyant qu'un ami véritable; la sympathie de l'esprit consiste à posséder en soi l'expérience, au moins initiale, de la vérité, ou de l'effort de vérité et de bonté qu'il faut pour la posséder.

Seul un homme qui s'efforce toujours d'être parfaitement loyal et objectif, sait ce que cette sincérité lui coûte, et est capable d'apprécier à sa valeur celui qui lui ressemble; seul celui qui est religieux dans son cœur est à même de savoir et de comprendre ce qu'il faut de renoncement en même temps que de soumission à la vérité, pour recevoir les faits surnaturels. Celui qui est areligieux doit prendre garde qu'il est exposé, dans l'étude du catholicisme, à se méprendre du tout au tout, parce qu'il perçoit seulement les dehors des choses, et qu'il est incapable d'en comprendre l'âme et de saisir la valeur de vérité inhérente au témoignage des saints et des martyrs, au miracle vivant de l'Église de Jésus-Christ.

Pour apprécier avec justesse la religion catholique, il faut être initialement digne d'elle, par la sympathie sincère de l'esprit pour la vérité et le bien qu'elle promet à l'âme.

c) *Pénétration et solidité d'esprit.*

Pour saisir fortement la vérité, l'intelligence doit *aller au fond des choses*, ne se laisser convaincre ou ébranler que par des raisons puissantes, en proportion de la réalité qu'elle leur reconnaît; elle doit garder, malgré les objections, la claire vue des réalités qu'elle tenait déjà; elle ne doit pas lâcher prise.

Aller au fond des choses. Il faut savoir *démêler* l'erreur et la vérité, car généralement l'erreur est faite de vérité déformée ou dénaturée : et c'est cette part de vérité qui la rend séduisante, d'autant plus dangereuse qu'elle vicie plus à fond une plus grande somme de vrai. Dégager la part de

vérité, c'est démasquer l'erreur, en isolant les éléments parasites : ainsi doit-on réfuter les erreurs philosophiques comme le panthéisme, ou théologiques comme le jansénisme, etc...

Il arrive aussi que la vérité tout en étant mêlée d'une part d'erreur ou d'exagération ou d'abus, ne soit pas viciée en elle-même; déceler l'élément parasite, c'est rendre au vrai toute sa pureté et tout son éclat. Ceci est d'application constante par exemple dans la critique biblique, les histoires de la vie des saints, l'appréciation de la piété des fidèles. Il faut donc savoir ne pas s'arrêter au dehors et aller au fond des choses.

Apprécier les objections. Un esprit solide apprécie les difficultés à leur valeur. Certaines objections, si elles étaient fondées, équivaudraient à des preuves de la thèse contraire : elles renverseraient le principe même de notre certitude : celles-là ont besoin de réfutation. D'autres, tout en faisant difficulté, laissent subsister la preuve ou le témoignage qui fonde notre certitude; celle-ci dès lors reste debout; l'objection n'a d'autre fondement que notre ignorance de certaines données, ou notre impuissance à poser correctement le problème : on pourra et on devra attendre patiemment qu'on trouve la solution certaine; des objections de cette nature on peut dire : « Dix difficultés ne font pas un doute ».

Bref, la solidité d'esprit maintient toutes choses et toutes raisons à leur place et sait ici encore embrasser l'ensemble et garder le contact avec la vérité totale.

d) *Vigueur intellectuelle.*

Enfin l'esprit humain doit avoir la trempe voulue pour faire le départ entre le vrai et le bien absolu d'une part et d'autre part des difficultés, mystérieuses, insolubles peut-être pour lui, mais en somme secondaires; et, si le bien absolu,

le vrai nécessaire lui est apparu certain en lui-même, sa loi est de conclure. Il est des esprits faibles, toujours hésitants, qui ne se décident pas à faire ce départ, qui n'osent conclure. Ainsi Sully Prudhomme, qui reconnaissait que l'explication dernière du bien moral et du vrai humain était en Dieu, se laissait arrêter par les souffrances des bêtes, et ne put jamais sortir de son doute angoissé.

2) L'effort moral. — Interaction de la volonté et de l'intelligence.

§ 1. *Rôle de la volonté.*

La volonté a un quadruple rôle dans la préparation à la connaissance certaine de la vérité religieuse :

1° Elle *commande l'examen.* La volonté droite poussera donc l'intellectuel à prendre connaissance personnelle des fondements de sa foi. Elle commandera l'examen attentif, proportionné à la gravité, pour l'âme, de la vérité qui se présente ; l'examen de tout genre de preuves, quel qu'il soit, le respect de toute vérité, à quelque ordre qu'elle appartienne, quoi qu'il en coûte aux habitudes, à la déformation professionnelle, à l'orgueil.

2° Elle *aide à voir.* Déjà nous l'avons vue nécessaire pour maintenir la limpidité du regard de l'esprit, l'objectivité véritable, l'objectivité de synthèse. Plus elle veut le bien, plus elle veut le vrai, plus elle pousse à l'objectivité totale et désintéressée (1). Combien est-elle nécessaire encore pour inspirer cette justesse d'esprit qui fait aller au cœur de la question, qui fait se placer, quoi qu'il en coûte, *au point de vue central,* d'où les « à côtés » paraissent ce qu'ils valent

(1) Il n'y a pas d'hommes de loyauté intellectuelle plus grande que les saints, car ils ont horreur de tout ce qui est mal ; or, si la fausseté est un mal, la légèreté à croire en est un aussi.

au regard de l'essentiel, d'où les objections se montrent telles qu'elles sont, ni plus ni moins, en regard de la vérité solidement établie, d'où se découvrent si lumineusement les preuves de la vérité, que tous les obscurcissements, tous les malentendus humains ne peuvent voiler sa lumière pour un regard limpide.

La volonté donne la victoire sur le scepticisme matérialiste qui ne veut croire qu'au visible et au palpable, sur la déformation professionnelle de certains mathématiciens, ou physiologistes, devenus incapables d'apprécier le genre de démonstration propre à l'histoire, incapables de comprendre une argumentation qui ne se prête pas à l'expérimentation, ne se laisse pas réduire en formules algébriques ou géométriques, bref incapables de saisir la *certitude morale;* semblables défauts barrent la route à la vérité humaine, dans le domaine intellectuel et moral, donc aussi à la vérité religieuse.

3° La volonté *inspire la personnalité et l'humilité.*

La *personnalité*, c'est-à-dire la prise de possession de la vérité par soi-même, et *l'humilité* se complètent, s'appellent l'une l'autre. On entend dire : « Ne croyez que ce que vous comprenez ». — « N'admettez que ce dont vous pouvez vous rendre compte par vous même ». — « Ce n'est pas parce que je vous le dis, mais parce que vous le voyez, que c'est ainsi ». — « Si vous trouvez mieux, abandonnez ma doctrine et remplacez-la par ce qui est meilleur ». — On répète souvent ces aphorismes dans l'enseignement supérieur. Ils y sont à leur place, car ils trouvent leur application juste et nécessaire dans tous les domaines scientifiques où l'homme peut et doit tendre à contrôler, à expérimenter, à juger, autant que possible, par lui-même; on ne peut ni ne doit admettre par exemple une vérité d'ordre physique ou historique que pour des raisons du même ordre. A les bien comprendre, il faut les appliquer aussi dans le

domaine religieux, mais *mutatis mutandis :* dans la sphère des raisons de croire, il faut se faire à soi-même une apologétique proportionnée à ses moyens, il faut tâcher de connaître, par *réflexion personnelle,* la valeur des témoignages auxquels on s'en réfère.

Il peut se faire que les loisirs, les possibilités de tout genre fassent défaut, qui permettraient de se faire cette conviction personnelle par voie d'études et de livres. Sans doute, mais, de tout temps, la véritable preuve, la preuve fondamentale de la foi a été la valeur du témoignage vivant de la foi, la garantie fournie par l'organisation de l'Église, chaîne perpétuelle et infrangible de témoignages, contrôlés et confirmés. Le contact intime avec l'Église, par le dedans, par la pratique intelligente, intellectuelle et morale fait constater la solidité absolue d'un enseignement aussi étayé, aussi fondé de toutes parts ; ce contact assure la possession la plus personnelle de la plus forte des preuves !

L'*humilité* vient compléter la prise de possession de toute vérité ; elle élargit le champ d'action de l'esprit, et elle prouve que l'intelligence est du moins assez ouverte pour voir qu'elle *doit* l'élargir. Elle n'est autre chose, dirions-nous, que le sens intellectuel de la direction où il faut chercher la vérité qui nous dépasse, l'acceptation de cette direction par amour de la vérité. Là où l'esprit ne peut encore qu'*entrevoir* la réalité de ce qu'on lui propose ou même n'est en mesure que de s'en remettre à celui qui la lui apprend, l'esprit éprouve du malaise, et l'homme est tenté de repousser ce qu'il ne saisit pas comme il le voudrait ; s'il est antipathique à la vérité, il se rend peu apte à la recevoir, mais s'il prétend juger toute vérité à sa mesure, il se ferme. C'est ce que fait l'orgueilleux, et l'homme buté. Tel le jeune homme qui se révoltait quand son maître lui disait que d'après les nouvelles théories des ions et des électrons, il y aurait dans un atome des centres d'attraction et des gravitations et des distances

respectives comparables à celles des orbites solaires ou stellaires. Ce jeune homme se butait; lorsqu'il fut un peu plus développé, il entrevit et acquiesça.

L'esprit humble sait aller jusqu'à reconnaître que telles vérités qu'on ne peut connaître par soi-même et qu'il faut croire sur témoignage, sont plus certaines que telles autres auxquelles on arrive par des séries de raisonnements où l'erreur a pu se glisser. C'est le cas des vérités religieuses surnaturelles.

Déjà dans le domaine des choses de ce monde et des sciences naturelles, l'humilité ouvre des perspectives qui étonnent et déroutent; si des *faits* nouveaux viennent briser les cadres où l'homme avait classé et défini ses expériences et ses lois, il s'incline et attend qu'il puisse faire une nouvelle synthèse. Qu'il ne comprenne pas, cela est secondaire : le *fait donné* est l'essentiel; il se soumet au fait. C'est ce que doit faire l'homme, agissant vraiment selon sa nature, quand le miracle, *fait* surnaturel, lui est *donné,* garantissant le mystère, offrant un *gage* présent de sa réalité. Refuser le *mystère* de Dieu, et, à cause de lui, récuser le fait et le témoignage de ceux qui *ont vu,* nier *à priori,* c'est prétendre mesurer la vérité divine à la petitesse de la compréhension propre, se faire l'esprit trop étroit pour recevoir la vérité surnaturelle; ce n'est pas personnalité, mais étroitesse et présomption.

Dans le domaine religieux comme en tout autre, l'humilité n'est que la soumission absolue à la vérité quelle qu'elle soit; elle est preuve d'intelligence autant que de volonté. L'humilité qui, par amour de la vérité, nous inspire de nous en remettre aux hommes qui peuvent nous l'apprendre, la droiture qui nous fait rechercher ceux qui méritent confiance, sont des besoins et des tendances justes et fécondes de la nature humaine; Dieu les sanctionne dans sa révélation surnaturelle, jusqu'à revêtir les hommes d'une autorité qui est la sienne,

en les chargeant de parler en son nom et en accompagnant leur parole de signes qui manifestent aux âmes droites qu'elles peuvent et doivent s'attacher à cette parole humaine comme si elle venait de Dieu.

4° La volonté unifie toutes les forces de l'esprit, elle opère *la jonction de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité*. « La bonne volonté ne forme pas la créance, mais elle la prépare; elle ne fait pas naître la lumière, mais elle dispose l'esprit à la voir. On n'arrive pas à croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient; on arrive à voir qu'elles sont en effet, parce qu'on veut, quoiqu'il en puisse coûter, voir, non ce qui plaît, mais ce qui est. Si donc, il y a des efforts à faire, on les fait; s'il y a des difficultés à vaincre, on les combat. S'il y a des répugnances à surmonter, venant d'une raison trop faible ou d'une volonté vicieuse, on en triomphe (1) ».

L'interaction des qualités intellectuelles et des dispositions morales a sa raison d'être au plus intime de la psychologie humaine. L'esprit de l'homme doit aller à Dieu avec toute sa puissance. « Il faut chercher Dieu avec *toute son âme* », disait Ollé Laprune après Platon. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas », disait Pascal. Qu'est-ce que cela veut dire? *La volonté aide à voir*, elle augmente la pénétration de l'intelligence. A la différence des sens qui n'ont d'autre objet que les apparences sensibles, de l'imagination qui ne fait que combiner les représentations des sens, l'esprit humain pénètre le réel, l'essentiel qui est cause des apparences, le *quod quid est* se cachant sous les phénomènes. Or, le réel, l'essentiel, l'*être* se présente sous deux aspects principaux : le vrai et le bien; et tous deux nous aident à l'atteindre : l'aspect « vrai » c'est l'intelligence qui le saisit; l'aspect

(1) Ollé Laprune : *La certitude morale*, p. 413-414. Paris, Belin, 1892.

« bien », c'est l'intelligence et la volonté ensemble (1). Mais ces deux facultés, si elles sont réellement distinctes, ne sont pourtant que les deux forces d'une seule puissance spirituelle : notre âme, notre esprit humain. Qui n'emploierait que la raison raisonnante ne mettrait en œuvre que la moitié de la puissance humaine, de la faculté qui atteint le réel. C'est ce que voulaient dire Pascal et Platon (2).

§ 2. — *Action commune de l'intelligence et du vouloir.*

Droiture et Confiance.

La personnalité et l'humilité, comme l'intelligence et la volonté se joignent, se compénètrent, dans l'acte de confiance intellectuelle. — Cet acte procède avant tout de la rectitude d'esprit.

C'est une réalité que le droit à la confiance ; donc, voir à qui il faut se fier, c'est connaître une vérité. Les bons, ceux qui veulent le bien, écoutent les bons, par sympathie intellectuelle, ils vont à eux ; les sincères cherchent les sincères ;

(1) Il est clair qu'il s'agit du bien spirituel, donc moral et intellectuel ; le bien sensible n'est qu'un bien relatif à tel sens, par exemple la jouissance de la vue, du goût, etc. — (2) Les sentimentalistes, les fidéistes, les modernistes ont abusé de ces maximes. Les modernistes après Kant. Kant a dit : « La raison pure ne *voit* pas le réel, l'absolu, car elle le voit dans ses cadres subjectifs (catégories) : c'est à la raison pratique de *le poser* ». Nous disons : l'esprit humain *voit* l'absolu et *avec certitude*, quand il tient compte du réel tel qu'il est, quand il saisit tout le réel, tel qu'il est, sous son double aspect du vrai et du bien, et les *catégories*, les cadres de l'intelligence, ne sont que ses modes d'action analysés. — Les sentimentalistes, les fidéistes veulent que l'esprit crée son objet par le sentiment, ou la volonté. Nous disons que le bien *moral* est un absolu, un réel, donc objet de l'intelligence en même temps (ou avant) que de la volonté. Quant au bien sensible, il est hors de cause, car il ne garantit que la convenance sensible, non pas donc l'objet intellectuel : le vrai. La sensibilité n'a qu'un rôle secondaire, celui d'attirer, de repousser, d'introduire.

par contre les mauvais se cherchent les uns les autres, à leur manière; et ceux qui ne vont pas au bout de la recherche du vrai, préfèrent rester isolés, perdus dans le vague et renfermés en eux-mêmes, afin de ne pas avoir à se livrer; ils ne sauront pas ce que vaut le témoignage et le contact des bons, ils le méconnaîtront, ne voulant pas le connaître.

La religion est affaire de confiance : on s'en remet à Dieu, ou bien on se renferme en soi-même. Remarquons-le : dans l'Église catholique, tous, du dernier fidèle au Pontife suprême, nous sommes des *croyants :* nous nous en remettons à la tradition de Pierre qui était le premier des *croyants;* un seul *savait* : Jésus-Christ; c'est à lui que tous s'en remettent, depuis toujours et à jamais. Remercions Dieu qu'il ait fait de sa religion une affaire de droiture morale et de simplicité intellectuelle, qu'il en ait fait une question de confiance et de conscience, bien plus qu'un problème de science; car ainsi il en a ouvert l'accès aux humbles et aux petits, il leur en a dévoilé les merveilles, il en a fait la possession des cœurs purs et droits, de ceux qui cherchent la vérité par-dessus tout, avec toute leur âme, simplement.

Ainsi encore, il s'est manifesté le Dieu de bonté et de vérité.

Certitude morale.

L'action commune de l'intelligence et de la volonté se consomme, humainement, dans la *certitude morale.*

La volonté commande de conclure lorsque le respect humain, la pusillanimité morale ou intellectuelle voudraient tergiverser encore, tout en sentant que c'est une faiblesse, en se rendant compte qu'hésiter plus longtemps, c'est trahir la vérité (1). La volonté commande alors la certitude morale.

(1) Ollé Laprune, *op. cit.*, ch. v, p. 244, écrit : « Ce qui suffit à la certitude, c'est qu'on ne puisse douter sans se rendre digne de blâme, sans se blâmer soi-même, sans avoir le sentiment qu'on fait tort à la vérité, en hésitant à la reconnaître ».

On appelle parfois certitude morale, dans le langage courant, un ensemble de probabilités convergentes, d'où résulte une *très grande probabilité* qui fait dire : « Je suis moralement certain ». Ce qui équivaut à « C'est comme si j'étais certain; je le suis presque ». Car *très probable* n'est pas encore *certain;* l'adhésion *devra* toujours comporter une certaine réserve.

Ce n'est pas dans ce sens que nous employons en apologétique et en matière de foi le terme de certitude morale. Il s'agit dans ce domaine d'une *certitude absolue,* qui ne laisse à l'erreur aucune chance; on l'appelle morale, parce que le doute ne serait plus raisonnable ni licite, en d'autres mots, parce que la certitude est devenue *une obligation morale :* une adhésion sans réserve s'impose. « Ce qui suffit à cette certitude, c'est qu'on ne puisse douter sans se rendre digne de blâme... sans avoir le sentiment qu'on fait tort à la vérité en hésitant à la reconnaître ».

Dans le domaine des sciences physiques et mathématiques ou naturelles, cette certitude ne peut exister : là où il n'y a pas d'*évidence,* il ne peut y avoir que des probabilités plus ou moins convergentes et accumulées; la raison en est qu'il il n'y a toujours qu'une seule source de lumière, et si elle reste déficiente, on n'arrive pas à la vraie certitude.

Dans le domaine moral, au contraire, il y a double source de lumière, parce que le réel se présente à l'esprit sous *deux* aspects qui s'identifient certainement et dont l'esprit doit opérer la synthèse : le vrai et le bien. Si le premier aspect n'est pas tout à fait évident, mais que le second le soit, et que la synthèse s'impose : il n'y a pas évidence, mais toute chance d'erreur est exclue : on atteint la certitude.

Une comparaison : quand des parents aiment vraiment leur enfant, *et lui en donnent des preuves quotidiennes,* cet amour n'est pas évident (seules les manifestations sensibles le sont); il est certain cependant de certitude morale. —

Un enfant *mal né*, qui a *mauvais cœur*, si ses parents le contrarient, pourra douter, s'il le veut.

Cette certitude est, par nature, *libre*, puisque l'esprit, en présence de la vérité, s'y décide par lui-même.

Libre dans ses antécédents, car si l'homme s'était disposé autrement, il n'aurait pas vu; libre dans son acte même, parce que le *bien*, comme tel, sollicite le vouloir, mais le vouloir doit se donner à lui. « *Libre* ne veut donc nullement dire arbitraire ou mal fondée; elle ne fait pas, en vertu d'un décret subjectif, voir comme réel ce qui ne serait pas. Mais elle résulte d'une volonté loyale et franche, qui n'a pas peur de la lumière, et qui prend librement et méritoirement la position qui convient pour bien voir. On ne voit pas ce que l'on veut, mais on est libre de prendre la position (morale) où l'on verra ce qui est (1) ».

Position intellectuelle et en même temps morale; si on cessait de vouloir librement le bien, on la quitterait, et on ne verrait plus. A prendre, à garder cette position, à juger en conséquence, l'homme se voit obligé, et *librement* se soumet à l'obligation, librement juge en conséquence, refuse de méconnaître la beauté et la force de l'acte intellectuel qu'il pose.

La certitude morale est *basée sur la vérité*. Il serait illégitime de croire à la religion catholique parce qu'elle est lénifiante ou consolante; la consolation qu'elle apporte peut tout au plus servir d'indice dans l'ordre de la vérité; on a l'obligation d'y croire quand elle apparaît être vraie, et venir de Dieu.

L'acte d'adhésion qu'implique la certitude morale est un

(1) De Tonquédec, *Introduction à l'élude du merveilleux et du miracle*, ch. v. — *Certitude du Miracle*, p. 234.

acte *vigoureux, noble et bon,* intellectuellement et moralement parlant. Sa vigueur augmente non par la petitesse des preuves, mais par la force de pénétration et de discernement qui pénètre jusqu'au fond des signes ; sa noblesse croît avec la grandeur des vérités qu'il reconnaît, sa bonté avec l'énergie de confiance qu'il met en œuvre et c'est ainsi que la foi l'élèvera jusqu'à l'énergie surnaturelle. Enfin l'acte de certitude morale devient d'autant plus beau qu'il est davantage exempt de toute sollicitation d'intérêt ou de sensibilité, plus exclusivement guidé et commandé par la vérité et le bien ; qu'il engage plus avant dans la voie de l'obéissance et du sacrifice ; ainsi l'enfant bien né croit à l'amour du père quoiqu'il se voie imposer une dure tâche ; ainsi les apôtres continuèrent à adhérer à Jésus-Christ bien qu'il leur préparât le même sort qu'à lui-même.

Dieu n'a pas voulu forcer l'esprit par l'évidence ; il a voulu le diriger dans la voie droite par l'obligation. L'évidence s'impose : l'intelligence la subit, et la volonté peut se révolter contre la vérité qui l'humilie et la contrarie (1). L'obligation appelle la liberté humaine à s'exercer : elle amène l'homme à se livrer à Dieu. Dieu a voulu que dans l'acte de foi il y eût déjà initialement un acte d'amour et de soumission.

C'est de sa part bonté et vérité : car l'Être réel, qui domine l'homme et le pénètre, n'est pas « un théorème abstrait, ni une vérité impersonnelle, c'est un vivant ; il ne livre son secret qu'à l'âme qui le mérite ; il exige la confiance avec le don réciproque de soi (2) » et cette confiance il la rend si lumineuse dans tout son mystère, que l'homme doit toujours se reconnaître obligé à la donner : *credendum.*

(1) Ce fut le cas des anges rebelles ; de Musset est bien peu philosophe quand il s'écrie : « Brise les voûtes éternelles..... ». Seul ce qui est saint supporte la manifestation divine ; l'homme pervers à cette vue eût blasphémé, comme le damné au moment de la mort. Et il dépend de l'homme d'être pervers. — (2) M. Blondel, *Léon Ollé Laprune*, p. 69.

Conclusion.

Ces qualités d'esprit : vouloir voir et voir juste, aller à l'essentiel, savoir distinguer le solide et l'hypothétique, discerner l'homme auquel on peut et doit donner sa confiance, savoir s'incliner devant une autorité garantie, avoir le sérieux et la conscience d'aller le consulter et de ne pas rester *en dehors* du contact avec la réalité ou avec le témoignage autorisé, avoir la vigueur de conclure quand on le *doit :* c'est là un ensemble de qualités intellectuelles et morales, bon et nécessaire pour connaître toute vérité, mais en particulier la vérité religieuse.

Devant sa religion, le catholique s'incline ; il se soumet, mais c'est en connaissance de cause. Quand on dit : « Les choses de la religion ne se prouvent pas », on le dit généralement en un sens très faux, entendant par là que le catholique admet par sentiment, par tradition, non point par un acte réfléchi de connaissance intellectuelle. C'est le contraire qui est la vérité.

La conclusion légitime d'une étude des réalités religieuses est celle-ci : deux classes d'esprits se partagent le monde, les croyants, ceux qui se soumettent, et les incroyants, ceux qui prétendent ne relever que d'eux-mêmes. Or, déjà dans le domaine moral et social — celui donc de la vérité toute humaine et pleinement humaine — les premiers sont les forts, les seconds sont faibles et impuissants (1) ; combien davantage dans celui de la vérité divine et totale.

Mais la vérité divine veut que, *dans la soumission,* l'énergie reste personnelle et guidée par la vue de la vérité obligatoire et certaine.

Maurice Claeys Bouúaert, s. i.

(1) L'étude de la sainteté et de la moralité le montre à l'évidence. Qu'on se rappelle la page célèbre de Taine.

Un essai de réhabilitation de Meister Eckhart

En 1923, les « *Beiträge für Geschichte der Philosophie im Mittelalter* » publièrent un écrit posthume du P. A. Daniels, O. S. B., de première importance pour la connaissance de la mystique allemande médiévale ; c'était l'édition faite sur un manuscrit latin, conservé à la Bibliothèque de Soest (Westphalie) de l'apologie composée par Maître Eckhart pour justifier diverses propositions tirées de ses écrits ou de ses sermons et jugées hérétiques par les censeurs épiscopaux, lors du fameux procès de Cologne en 1326. C'est de cette apologie que le Dr O. Karrer, qui par son « *Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit* » vient de se révéler comme un des meilleurs « Eckehartsforscher » de son pays, nous donne aujourd'hui une version allemande (1), illustrée de notes magistrales et précédée d'une double introduction ; l'une étudie les documents du point de vue externe, historique ; l'autre les envisage au point de vue doctrinal, interne ; pour cette dernière, M. Karrer a obtenu la collaboration précieuse de Melle Herma Piesch, de Vienne, auteur d'une excellente étude sur Maître Eckhart, publiée dans un recueil édité à l'occasion du jubilé de la Bibliothèque nationale de Vienne.

A cette heureuse collaboration nous sommes redevables d'une œuvre non seulement brillante mais encore singulièrement stimulante pour l'esprit du lecteur. Il est malaisé,

(1) *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326.* Einleitungen, Uebersetzung und Anmerkungen von Dr Otto Karrer und Dr Herma Piesch. Verlag Kurt Stenger, Erfurt 1927. Prix : 8 Mk., relié : 9 Mk. Le volume est le premier de la série : *Deutscher Geist. Erschlossene Quellen seines Wesens.* La nouvelle collection est sous la direction de M. le Dr Arthur Hoffmann.

devant un livre de Karrer, pour ne pas dire impossible, de rester indifférent. Ceux qui ont lu sa « vie de saint François de Borgia » ont dû être frappés par le côté prestigieux de ce talent. De l'historien, Karrer possède à un degré peu banal certains dons, par exemple, celui de ranimer un passé mort, époque ou personnage disparus, et ces dons disposent chez lui d'un talent littéraire dont l'éclat fait vite du lecteur un secret admirateur. Karrer est de plus un érudit mais son érudition n'est jamais morte, elle anime ce qu'elle touche, il n'est pas rare même qu'elle le passionne; il est de ces écrivains attachants qui vous obligent à prendre parti, pour ou contre eux. Talent très personnel donc et personnalité très prononcée; Karrer appartient à cette famille d'esprits que la perspective d'être contredits n'effraye guère et n'arrête jamais. Il serait peut-être aussi imprudent de rejeter ses thèses sans l'examen le plus sérieux que d'y souscrire de confiance.

Quel que soit du reste l'avis que l'on porte sur ces thèses et sur celle du présent travail en particulier, il serait injuste de ne pas rendre hommage à l'intégrité scientifique du savant, à sa puissance de travail, à sa vaste érudition dans les deux domaines de la mystique et de la scolastique. Qu'il s'agisse de doctrines philosophiques ou théologiques, divisant les écoles au moyen âge, Karrer se montre à la hauteur; il peut arriver à son information d'être incomplète — et quelle information humaine ne l'est pas quelquefois? — en général elle semble aussi solide que vaste et de sérieuses recherches lui permettent d'apporter parfois du neuf ou d'éclairer d'un jour nouveau une question litigieuse.

On sait quelle impulsion vigoureuse le P. Denifle a imprimée aux études concernant M. E. par la découverte des écrits latins du mystique; depuis l'époque où Franz von Baader ramena l'attention de ses compatriotes sur « le père de la spéculation allemande », E. était devenu un sujet

d'études pour les Germanistes; ils le scrutaient à la seule lumière des textes allemands et leur ignorance ou leur mépris de la scolastique les empêchaient le plus souvent d'interpréter correctement les doctrines du maître médiéval. Carl Schmidt (1) ne crut-il pas reconnaître chez E. un « idéalisme absolu dont la théologie et la philosophie scolastique de son époque n'avaient pas le plus léger soupçon »? E. devenait un précurseur de Hegel! En dénichant à la Bibliothèque d'Erfurt un fragment important de l'*Opus tripartitum,* on peut dire que Denifle engagea la recherche dans la véritable voie; il en modifia définitivement l'orientation. Bien des énigmes néanmoins persistaient dans l'histoire de la pensée du grand mystique, par exemple celle de son orthodoxie personnelle et de sa fidélité au principe hiérarchique catholique; les sympathies vives qui lui attiraient la curiosité des esprits ne suffisaient pas à dégrever sa mémoire du lourd budget de soupçons formé par les « Errores Eccardi », soit vingt-huit propositions, extraites de son œuvre et censurées par une bulle papale, quelques-unes de la plus infamante des notes, celle d'hérésie.

De ce point de vue on conçoit l'intérêt exceptionnel que pouvait offrir une défense latine composée par M. Eckhart lui-même pour justifier les propositions incriminées par ses censeurs colonais (2). En 1880, L. Keller fut assez heureux pour mettre la main sur cette maîtresse pièce dans la bibliothèque communale de Soest, en Westphalie. Malheureusement, quarante-trois ans s'écouleront, avant qu'un

(1) *Theologische Studien und Kritiken*, Hambourg, 1839, 3e fascicule, p. 734. — (2) Surtout des franciscains : Frère Albert de Milan, lequel, à sa mort, est remplacé par le Frère Pierre de Estate, O. F. M., probablement un colonais; l'autre inquisiteur, désigné sous le nom de Mag. Reiner (frison), était Docteur en théologie et chanoine de Cologne, très probablement hollandais d'origine. Albert de Milan, que K. identifie avec le premier censeur, ne possédait selon lui qu'une connaissance imparfaite de l'allemand.

Bénédictin, le P. Aug. Daniels songeât à nous en donner une édition scientifique; encore, le premier éditeur ne semble-t-il pas avoir reconnu l'ordre véritable des pièces qu'il publiait. Cet ordre est heureusement rétabli dans la traduction allemande que Karrer nous en donne aujourd'hui (1). Si à ce premier service, on ajoute celui de la version élégante d'un original souvent abstrus et hérissé de termes techniques et surtout celui des savantes notes destinées à préciser la portée doctrinale des propositions d'Eckhart, on ne pourra que savoir gré à Karrer de nous avoir donné le précieux instrument de travail qui s'appelle : *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift.*

Mais ce sont les conclusions générales de l'auteur qui appelleront sans doute l'attention et la contradiction vive des compétences; elles risquent de mettre, comme on dit vulgairement, le feu aux poudres.

Si Karrer a raison, le vieux Maître de Hochheim, suspect depuis des siècles, mérite de voir son procès revisé en sa faveur; sa doctrine aurait été défigurée par des juges souvent bornés, légers dans leurs transcriptions, méchants même et, ce qu'on n'admettra pas sans preuves solides, ces juges, dans la condamnation du Docteur de l'Ordre rival auraient cherché la revanche de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, antérieure de trois ans seulement au procès de Cologne (2). Affirmation plus grave encore, les textes ainsi

(1) Il l'est aussi dans la belle édition que le P. Théry, O. P., vient de donner de ces mêmes documents, dans « *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.* Année 1926-1927. T. I, p. 128-273. — (2) Il semble bien que dans l'affaire d'E. les principaux intéressés aient été les franciscains. Dans la personne de l'accusé, ils auraient en réalité visé le thomisme. On sait combien furent acharnées les luttes doctrinales entre les deux grands Ordres mendiants. Le Dr Grabmann qui, sur ce point, combat très vivement K., confirme en partie sa thèse en signalant dans la Bibliothèque d'Avignon (Cod. 1071), à côté de deux *Quaestiones* du dominicain Equardus, une *Quaestio-réponse* d'un certain *Gonsalvus*

altérés par les commissaires colonais auraient été acceptés de confiance par les juges de la curie avignonnaise ; ainsi s'expliquerait leur présence dans la bulle de condamnation elle-même. Mais, mieux que de longues explications, quelques exemples feront saisir l'intérêt et la nouveauté, d'autres diraient sans doute l'audace, des « positions » de Karrer.

La 27e proposition attribuée à Eckhart et condamnée après sa mort par la bulle « *In Agro Dominico* » du 27 mars 1329 disait : « Aliquid est in anima quod est *increatum* et *increabile* et si tota anima esset talis, esset increata et increabilis et hoc est intellectus (1) ». M. Eckhart aurait beau protester ; *ut iacet*, sa proposition est hérétique ; elle implique

minor qui ne serait autre que *Gonsalvus de Vallebona*, plus exactement *Gonsalve de Balboa*. Devançant Mgr Grabmann, le P. E. Longpré vient de publier ces « Quaestiones » dans le numéro de février 1927 de la « Revue Néo-Scolastique ». C'est désormais un fait acquis que, dans la personne d'Eckhart, un futur Ministre général de l'Ordre franciscain combattait une doctrine bien thomiste, celle de la prééminence de l'intellect sur la volonté, *cela dès le premier séjour d'E. à Paris (1302-1303)*. N'est-ce pas dire que, dans le cas qui nous occupe, les hostilités entre les deux Ordres avaient commencé vingt-cinq ans environ avant le procès de Cologne ? (*Divus Thomas*. Fribourg (Suisse). Mars 1927. *Neue Eckhartsforschungen im Lichte neuer Eckhartsfunde*, p. 90). J'observe que ce sont quatre franciscains encore, fraticelles il est vrai, Henri de Thalheim, François d'Asculo, Guillaume d'Ockam et Bonagratia de Bergame, qui, dans un document publié pour la première fois par Preger (*Geschichte der Mystik*, I, p. 483), accusent M. E. d'avoir prêché « haereses detestabiles et horribiles », et protestent violemment contre la faveur que lui auraient témoignée Nicolas de Strasbourg et Jean XXII lui-même. Ce qu'on ne trouve pas chez K., c'est la *preuve de fait* que les rivalités *spéculatives* ont entraîné les fils de saint François à entraver de leur mieux la canonisation d'un saint, ce saint eût-il été en même temps le Docteur principal de l'École rivale. A supposer même que la réclamation introduite en 1328 en cour d'Avignon par les franciscains ait porté le coup décisif en faveur de la condamnation de 1329, il était, pour le moins, leste d'écrire, comme le fait K. : *De ce point de vue, la condamnation d'E. devait être le sacrifice expiatoire (Sühne bzw. Beschwichtigung) de la canonisation de Thomas d'Aquin*. Vraiment, *tantaene* animis coelestibus irae ?

(1) DENZINGER[12], n. 527.

bien l'identité panthéisante que Schmidt, Martensen, Jundt, Gross, Denifle et Grabmann (*Philosophie des Mittelalters.* Sammlung Göschen, n. 826, p. 113) crurent reconnaître chez le « Père de la mystique allemande ». Seulement Karrer fait observer qu'Eckhart, dans ses écrits, allemands et latins, a plus d'une fois affirmé que la « *scintilla animae* » est, non moins que l'âme elle-même, créée; par exemple dans le sermon : Homo quidam fecit cenam magnam (Pfeiffer 113, 34); il prétend de plus que le texte « ungeschaffenes » (incréé) qui se lit une fois chez Pfeiffer (193, 15) (1) est vraisemblablement altéré par le sténographe, — le cas était fréquent, — qui prit au vol le sermon où le passage figure. Bref, en omettant les preuves de critique textuelle (2), la substance du raisonnement de Karrer tend à établir qu'une proposition orthodoxe, thomiste même, énoncée par Eckhart a été, soit inintelligence, soit malice, convertie en un « dit » de saveur nettement panthéiste : une conditionnelle serait devenue proposition catégorique. Eckhart aurait enseigné : il existe quelque chose dans l'âme qui est tel que si toute l'âme était de même nature, elle serait incréée et incréable, ou comme l'énonce la proposition 6e de la première liste d'accusation : *Item, una virtus est in anima, si anima esset talis, ipsa esset increata et increabilis sed modo non est sic* (3). Il fait remarquer encore qu'Eckhart dans la

(1) *Ich hân etwenne gesprochen von einem Liehte, ist in der Sêle, daz ist ungeschaffen und unschepfelich.* Si ce texte est authentique, E. a enseigné que la « pointe de l'esprit », le « Fünklein » des mystiques allemands, est non seulement *incréé* mais *incréable.* — (2) On en trouvera le détail, qui ne laisse pas d'impressionner, dans : *Meister Eckehart. Das System*, etc., p. 322-32, et dans : *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift*, p. 149, note 6, et p. 162, note 8. — (3) Le n° 7 de la même liste d'accusation énonce la même proposition comme suit : « Item alibi, quod in anima sit una virtus vel potentia *quae non sit creata, vel creabilis;* et si tota anima esset huiusmodi, ipsa esset increata et anima in quantum esset natura, in tantum esset increata ». Nous avons, dans cet article,

rétractation publique qu'il fit « coram populo » dans l'église des Prêcheurs à Cologne, n'a pas pris à son compte le texte incriminé. Une remarque que nous ferons plus bas au sujet de l'attitude générale de l'accusé devant ses juges fera ressortir davantage l'importance de ce fait. La proposition au sujet de laquelle l'accusé crut devoir se justifier en public diffère notablement de la proposition 27e : « Et quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, esset increata, intellexi verum esse et intelligo secundum doctores meos collegas, *si anima esset intellectus essentialiter* (1) ». Bref, Eckhart n'aurait fait en somme qu'enseigner la thèse thomiste : s'identifie à l'acte pur, est donc incréé et incréable, tout être dont l'opération serait sa substance même. Si toute l'âme était intelligence, — à noter que pour Eckhart la nature divine est intelligence : *esse Dei est intelligere*, — elle serait donc incréée et incréable (Sum. Theol. I, q. 54, a. 3).

Resterait à savoir si vraiment le texte de la proposition 27e fut admis dans la bulle de condamnation, *uniquement* parce que les censeurs pontificaux auraient accepté sans contrôle personnel les extraits des inquisiteurs de l'archevêque de

écrit le P. Théry, un des points capitaux de l'accusation de 1326. Cette doctrine de M. E. est une de celles qui ont le plus étonné ses contemporains, et contre laquelle il a dû se défendre avec le plus d'âpreté, sans pouvoir cependant se soustraire à une condamnation définitive par Jean XXII. Mais il ajoute : « *M. E. s'est toujours défendu d'avoir enseigné que dans l'âme il y avait une partie incréée* ». (*Archives d'Hist. doctrinale et littéraire du moyen âge.* Année 1926-1927, t. I, p. 210). A noter que dans la bulle de condamnation, la proposition dont il s'agit est précédée de la formule : « *Obiectum praeterea exstitit dicto Ekardo quod praedicaverat* alios duos articulos sub his verbis... »

(1) Remarquons cependant que Gonzalve de Balboa, vers 1300, a cru lire chez E. la proposition 27e. Le texte est probablement resté inconnu à K. : « Intelligere in quantum huiusmodi, est subsistens. Item, *est increabile in quantum huiusmodi; unde arca in mente non est creabilis* ». Cette « arca in mente » est certainement la « scintilla animae » qu'E. nomme parfois « Hütte des Geistes ». Cfr. *Revue Néo-Scolastique.* Février 1927, p. 81.

Cologne, Henri de Virnebourg. Nous n'en croyons rien, pour deux raisons. D'abord, parce que le pape, dans la bulle de condamnation affirme nettement que les articles incriminés ont été l'objet d'un nouvel examen, à la curie pontificale elle-même : « Ex inquisitione siquidem contra eum super his auctoritate patris nostri Henrici Coloniensis Archiepiscopi prius facta, *et tandem auctoritate nostra in Romana curia renovata*... ». La bulle nous apprend encore que de nombreux Docteurs en théologie furent, sur l'ordre du pape, chargés de cette censure et que lui-même, de concert avec ses cardinaux, examina soigneusement les dits articles ; s'il finit par les condamner, c'est à la fois sur le rapport de ses théologiens et à la suite de ses investigations personnelles : « *Verum nos omnes suprascriptos articulos per multos sacre theologie doctores examinari fecimus et nos ipsi cum fratribus nostris illos examinavimus diligenter. Et demum, quia tum per relationem doctorum quam per examinationem nostram invenimus,* etc ».

Ensuite, nous croyons qu'il ne faut pas renoncer à l'espoir de retrouver quelque jour les traces *écrites* de cette enquête avignonnaise. Dans son « *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum, tum Bonifatianae, tum Avenionensis* » I (1890), le savant cardinal Ehrle mentionnait l'existence dans la bibliothèque des papes d'Avignon d'un manuscrit dû au cardinal cistercien Jacques Fournier (Jacobus a Furno, dit le « cardinal blanc ») plus tard pape sous le nom de Benoît XII (1). On sait que ce cardinal jouissait de toute la confiance de Jean XXII à cause de son savoir théologique et de ses vertus. Or, il est très probable que c'est le rapport écrit de Fournier sur les propositions d'Eckhart qui est désigné par les titres suivants qui figurent sur les listes d'inventaire de la Bibliothèque : « Item quidam liber coopertus

(1) *Op. cit.*, p. 316, n. 382 et p. 358, n. 923.

corio rubeo, continens articulos Ecardi, *datos ad examinandum* et responsiones ». De ces titres, trois au moins mentionnent les réponses fournies par le cardinal de Sainte-Prisque *à des articles qui lui avaient été soumis par Jean XXII :* « Dicta et responsiones fratris Jacobi tituli sancte Prisce presbyteri Cardinalis *ad articulos datos per dominum Johannem Papam XXII ex dictis fratris Ekardi...* ». Malheureusement, on a perdu la trace de ce précieux manuscrit depuis 1408, date du transport de la partie principale de la Bibliothèque papale d'Avignon à Peñiscola, séjour du fameux antipape, Pierre de Luna ou Benoît XIII (1).

Le travail de Jacques Fournier est, il est vrai, de 1324, c'est-à-dire antérieur de deux ans au moins à l'action colonaise. Mais il nous paraît vraisemblable que la prédication populaire d'Eckhart devait faire parler d'elle, depuis tout un temps déjà, puisqu'en 1325, le chapitre général dominicain, réuni à Venise, déplore avoir appris par plusieurs relations dignes de foi « que certains frères de la Province de Teutonie proposent dans leurs sermons en langue vulgaire aux simples gens du peuple des doctrines qui pourraient les induire en erreur ». Sans être certaine, l'allusion à la prédication mystique d'Eckhart est très probable (2).

(1) Pour le détail, voir : Franz Kard. Ehrle, s. i. *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, dans « *Franziskanische Studien* », Beiheft 9, p. 85-90. Par les quelques citations que l'augustin Jean Hiltalinger (Jean de Bâle) fait du travail de Benoît XII dans son commentaire sur les Sentences, nous voyons que parmi les propositions d'E. condamnées, celle qui est aujourd'hui la 24e (Denzinger ^{12}, n. 525), figurait comme 27e sur les listes du cardinal Fournier. Sur le cardinal Fournier comme inquisiteur, voir G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*. Paris, 1912, p. 65-67 ; sur son œuvre écrite, J. M. Vidal, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. vi (1905), pp. 563-564. — (2) Le Chapitre général tenu à Toulouse en 1328, à une époque où, selon le P. Denifle, la cause d'E. était examinée à la curie d'Avignon, renouvela la défense portée trois ans auparavant à Venise : Item cum eo quod aliqui in praedicationibus ad populum *conantur tractare quaedam subtilia*, quae non solum (non) ad mores proficiant, quinnymo

Quoiqu'il en soit du reste, le lecteur au courant des études Eckhartiennes se posera comme nous la question intéressante que voici : qui a raison? Le P. Théry, O. P., qui estime invraisemblable que la commission épiscopale ait procédé à la légère et beaucoup plus grave que la Curie papale eût conservé une formule dénaturée (1) ou bien le Dr Karrer qui riposte hardiment : « Wir haben die Proben, leider allzu viele, dass diese Unwahrscheinlichkeit Wirklichheit war » (p. 150)?

Le P. Théry explique les « exagérations » d'Eckhart par une fougue de dialectique qu'aurait accompagnée chez lui une myopie totale pour les lois de la psychologie religieuse réelle. Pareille lacune à vrai dire serait assez surprenante chez un directeur d'âmes. Aussi Karrer combat-il vivement cette explication. Nous inclinons à la croire plutôt incomplète et insuffisante que fausse. Eckhart est bien un intrépide raisonneur; il suit son idée jusqu'au bout « rücksichtslos »; c'est un métaphysicien qui vit en tête-à-tête avec l'Absolu et cette fréquentation fait contracter parfois au métaphysicien une audace de pensée qui se traduit par une intempérance d'affirmation. Qu'on estime pareil effet heureux ou malheureux, l'impuissance de douter est parfois un fruit de la métaphysique. Eckhart est thomiste, il l'est dans une mesure beaucoup plus accentuée qu'on ne l'avait cru (2). Les

facilius ducunt populum in errorem, precipit magister ordinis, etc. De l'aveu du P. Denifle, c'est la méthode de prédication inaugurée par M. E. qui est visée. *Zeitschrift f. deutsches Alterthum u. deutsche Litteratur*. 29ter Bd. (1885), p. 262.

(1) *Vie spirituelle*. Supplément. Janvier 1926, p. 58. — (2) Dans son « *Defensorium* », E. en appelle jusqu'à neuf fois à l'autorité du Docteur Angélique. Le thomisme d'E. est certain mais ne l'a pas empêché de « parcourir des voies originales », comme dit le P. Longpré. Par ailleurs, il a subi l'influence de saint Augustin, du pseudo-Denis, d'Albert le Grand, d'Ulrich de Strasbourg, si nous en croyons Grabmann, peut-être d'Avicenne et, selon quelques-uns, de Jean Scot Eriugène. Pour déter-

« Doctores mei collegae » ne sont autres que les disciples de saint Thomas. Mais plus encore que thomiste, il est orateur et orateur né; il n'y a rien qu'il cherche aussi passionnément que l'attention de son auditoire. Pour se l'assurer, il cultive, avec une vraie maîtrise dans le genre, le paradoxe et c'est ce qui a fini par lui coûter cher. La plupart des hommes sont littéralistes et le littéraliste ne comprend pas un paradoxe. De plus Eckhart n'est pas un pur spéculatif; c'est un père spirituel, un conducteur d'âmes qui enseigne et recommande une pratique; il a lui-même, si nous en croyons Mlle Piesch, et la chose est on ne peut plus vraisemblable, expérimenté la « via passiva »; il a une vie mystique intense personnelle : *er war Lese-und Lebemeister!* Maître de vie plus encore que maître de classe! Tout cela ressort de la belle étude de Mlle Piesch qui, tout en étudiant Eckhart du point de vue de la science religieuse la plus récente, celui « de l'intuition mystique et de la psychologie religieuse » (Religionspsychologie), a eu la sagesse de comprendre que pour saisir Eckhart il fallait commencer par ne pas l'opposer à la scolastique et à la théologie traditionnelle de son époque, il fallait même essayer de l'y faire rentrer.

Ses conclusions judicieuses, dues à une étude entièrement indépendante des recherches de Karrer, vont à corroborer celles de son savant collaborateur. Nous en résumons la substance : Eckhart, en partie par sa faute, surtout en raison du tour paradoxal qu'il affectait de donner à sa pensée, aurait été mal compris. Malentendus donc et malentendus nombreux mais nulle hétérodoxie et c'est ce que la critique protestante, longtemps, n'a pas compris. Ce qui est vrai de la vie de la grâce en nous, vie divine et néanmoins intérieure au sujet, à condition que l'on prenne les affirmations, par exemple celle

miner le degré de thomisme d'E. une opération de dosage très délicate s'imposera de toute nécessité. L'opération ne sera possible qu'après la publication de toute l'œuvre latine du scolastique E.

de la fusion du moi créé avec le moi incréé, *au sens psychologique*, les non initiés, maladroitement, l'auraient pris *au sens ontologique*. En d'autres termes, les contradictions apparentes qui surprennent chez Eckhart ne seraient pas l'indice d'un défaut de synthèse intérieure; elles seraient dues avant tout à l'effort si caractéristique chez Eckhart *prédicateur* d'obtenir pour tout sujet dont il parle l'intérêt palpitant de l'auditoire, à son dessein de le captiver par d'apparentes absurdités, des paradoxes même dans l'espoir de le conquérir par là au contenu plus profond de son verbe. Et, de fait, pour telle de ses propositions incriminées, tout en maintenant sa vérité, Eckhart, au cours de son procès, ne fit nulle peine de reconnaître le caractère trop emphatique de l'expression : *So ist dies wahr, wenn auch emphatisch ausgedrückt*.

A la lumière de cette ambiguïté intentionnelle, vrai procédé de rhéteur, il serait possible, de justifier toutes les assertions Eckhartiennes qui, à première vue, semblent nier l'unicité théandrique du Christ, celle qui disait par exemple : « Ce qui vaut pour le Christ vaut pour tout homme bon et divin, c'est-à-dire pour tout homme juste (1) ». Seulement, observe justement Mlle Piesch, même en admettant avec Karrer la possibilité générale d'interpréter correctement toutes les propositions analogues, par le seul recours à la doctrine catholique de la grâce et du *Corpus Christi mysticum*, la question demeure toujours de savoir à quelles *prédispositions psychologiques profondes* est dû le rôle exceptionnel que ces conséquences-là précisément du dogme chrétien ont joué dans la vie du maître Thuringien. Sa réponse, en gros, revient à ceci : Dans le savant et le prêcheur que fut Eckhart, une *expérience mystique personnelle*, centre de sa vie intérieure, due à la pratique de la « *via passiva* » tendit à

(1) Denzinger[12], n. 511, 512.

s'exprimer jusqu'aux limites extrêmes de l'expression possible (rang... um Gestaltung bis an die Grenzen der Sagbarkeit hinaus), et comme le mystique, ici, était doublé d'un maître en théologie et en philosophie, il est naturel que pour s'exprimer il se soit servi d'un vocabulaire surtout intellectualiste. Ainsi s'explique que ce pratiquant de la vie mystique soit un des représentants de la mystique spéculative. Ce qu'on appelle parfois le « *système* » de M. Eckhart, — s'il est permis de parler de système chez lui, — ne serait en somme que *le sédiment, cristallisé sous forme rationnelle, de son intuition mystique fondamentale.*

Pour notre part, nous n'admettrions pas aisément l'hétérodoxie, *formelle* surtout, de M. Eckhart. Ne confondons pas ce pieux dominicain du XIVe siècle (1) avec Giordano Bruno, ni l'esprit de son temps avec celui de la Renaissance. Je crois vraiment que, chez ce prêcheur, ce qu'il voulait dire valait, la plupart du temps, mieux, beaucoup mieux, que la façon parfois scandaleuse dont il aimait à le dire. Dites

(1) Moralement, M. E. semble avoir été irréprochable. Denifle a montré que rien n'autorise à l'identifier avec un certain frater Ekardus, prieur de Francfort, dénoncé à Hervé, maître général de l'Ordre, pour son commerce suspect avec des femmes. (*Archiv. f. Literatur-und Kirchengeschichte,* t. II (1886), p. 621-622. De plus, M. E. s'est vu investi par la confiance de ses confrères des charges les plus considérables de son ordre. Il fut prieur d'Erfurt et vicaire des couvents de la Thuringe, premier Provincial de Saxe, élu Provincial mais non confirmé de Teutonie, Vicaire-général de la Bohême. Devant les commissaires de l'archevêque de Cologne, il en appellera fièrement à l'estime universelle qui entoure son nom : « Cum non sim de heresi notatus *aut unquam fuerim infamatus, teste omni vita mea ac doctrina*, acclamante opinione fratrum totius Ordinis et populi utriusque sexus totius regni utriusque nationis ». Dans sa rétractation devant le peuple, il renouvellera cette protestation : « *Omnem errorem in fide et omnem deformitatem in moribus semper... sum detestatus* ». Au total E. est une figure sympathique. On ne peut que souscrire au jugement de Jean Meyer, O. P., qui dans son « *Liber de viris illustribus Ordinis Praedicatorum* » l'appelle « *homo doctus et sanctus* ». (Cfr. *Quellen u. Forschungen z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland.* 12tes Heft. (1918), p. 32.

devant un auditoire ordinaire de paroisse : « Si un homme avait commis mille péchés mortels, à le supposer bien disposé, il ne devrait pas vouloir ne pas les avoir commis (1) ». Vous scandaliserez, soyez-en sûr; vous serez déféré à l'Ordinaire et les gens sensés diront que c'est bien fait. Et cependant le P. Julien Hayneuve a écrit : « Il n'y a que le péché qui mérite d'être regretté; encore faut-il que ce regret soit mêlé de résignation à la *volonté* de Dieu qui l'a permis (2). » Remarquez bien le dernier mot de la phrase; je crois que la volonté qu'Eckhart ose attribuer à Dieu par rapport à nos péchés passés n'a pas d'autre portée. Or, se révolter contre cette *volonté permissive* serait aussi vain que l'orgueilleux dépit qui le plus souvent dicte aux âmes une pareille attitude. *Ad praeteritum non datur potentia.* Jean de Mirecourt énoncera une proposition plus risquée que celle d'Eckhart lorsqu'il affirmera : « Videtur concedendum, non tamen assero *quod Deus facit quod aliquis peccat et quod sit peccator et vult voluntate beneplaciti quod ille sit peccator et quod mala fiant* » (3), mais il finit par s'expliquer en disant : « Tamen dico quod Deus non vult hoc male, nec approbat hoc sed reprobat; nec vult hoc voluntate alicuius signi, *nisi solum permissive*, faciens ulterius eam rectitudinem non esse in illo actu (peccato scil.), capiendo « facere » improprie ». Quoi d'étonnant que les imprudents qui se livrent à de pareils exercices d'acrobatie dialectique, car c'est bien de dialectique qu'il s'agit chez le « Monachus Albus », finissent par se casser le cou! Avec Karrer, nous inclinerions à croire que le P. Théry dépasse la vraie pensée d'Eckhart quand de la proposition : *Deus vult aliquo modo*

(1) DENZINGER[12], n. 515. — (2) *Abrégé des méditations sur la vie de J.-C.*, Paris, 1685, t. I, p. 175. — (3) Cfr Dr ALEXANDER BIRKENMAYER, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterl. Phil. Beiträge zur Gesch. d. Phil. im Mittelalter.* Bd. XX, Heft. 5, p. 118.

me peccasse (1) il croit pouvoir déduire : Par conséquent le seul moyen pour l'homme de se conformer à la volonté divine sera *de vouloir commettre parfois le péché* (2). Le texte compromettant se trouve d'ailleurs dans le *Trostbüchlein ;* il ne pouvait viser qu'un passé irréparable et sans doute objet de stériles et d'excessifs regrets (3).

Parmi les propositions d'Eckhart, disons les plus déroutantes, figurait encore celle-ci : « Le Père engendre en moi son fils et là (dans le fils) je suis ce même fils et pas un autre (à rapprocher de Denzinger[12] n. 522) ». Eckhart la justifia en écartant d'abord résolument tout sens qui identifierait la créature en état de grâce au créateur, ensuite en observant que Dieu, étant présent en nous *per potentiam, per praesentiam et per essentiam,* y est nécessairement avec toutes ses processions internes, avec la nécessaire circumincession des Personnes divines et dès lors « *wo Gott ist, da ist der Vater, der ungezeugt-zeugende, und wo immer Gott ist, da ist auch*

(1) Denzinger[12], n. 514. — (2) *Vie spirituelle.* Suppl., mai 1925, p. 174. — (3) Au fond, E. semble enseigner ici une thèse assez catholique que saint Alphonse de Liguori, Docteur de l'Église, eût signée : le bien, la perfection, la sainteté même, consistent dans la conformité de la volonté créée à la volonté incréée. L'explication du P. Théry, qui voit ici chez E. la thèse scotiste (et ockamiste) dérivant la moralité de l'acte non de son *essence* (*vetitum, quia malum*) mais d'un *libre décret* divin (*malum, quia vetitum*), nous paraît assez peu probable, à moins qu'on n'apporte des preuves plus nombreuses du « scotisme » d'E. Avec beaucoup de sagacité, le P. Théry signale chez E. théologien l'influence du milieu théologique parisien du XIV^e^ siècle ; dans certains textes de l'*Opus tripartitum*, il croit découvrir les influences *averroïstes*, restées vivaces dans ce milieu. — Il est, évidemment, plus malaisé de « sauver » des propositions telles que la 4^e^, la 5^e^, la 6^e^ (Denzinger Bannwart[12], n. 504-506) ; elles sont, cela va sans dire, affreusement malsonnantes ; elles sont hérétiques d'après la bulle de condamnation, mais *dans la pensée d'E.* elles peuvent s'expliquer par l'idée bien augustinienne que le mal moral lui-même, du point de vue éthique, fait partie du plan général convergeant tout entier vers la gloire de Dieu. Dans son commentaire sur l'évangile de saint Jean, E. a écrit : *Mala Deum laudant et benedicunt ; Judas damnatus laudat Dei iustitiam ; Petrus salvatus laudat Dei clementiam.*

der gezeugte Sohn ». Ouvrons maintenant la « Vie intérieure », ce beau fruit du zèle épiscopal du Cardinal Mercier, et lisons attentivement la conclusion du sixième entretien : « Oui, et ceci est un dogme de ma foi ; si mystérieux soit-il, j'y crois, et, avec la grâce du bon Dieu, je donnerais ma vie pour l'attester, les processions divines, la génération éternelle du Verbe, la production du Saint Esprit, par l'ardeur de cette flamme d'amour qui embrasse la volonté divine (*Catech. Concil. Trid.* P. I, art. VIII, 8) *s'accomplissent à tout instant dans mon âme*. Et si je n'en ai pas davantage l'expérience (1), c'est que je n'ai pas assez vive la mentalité chrétienne, le « sens du Christ » dont parle saint Paul, ou mieux, d'après l'original grec « l'esprit du Christ », νοῦν Χρίστου. » C'est exactement ce que veut Eckhart. Si, à la différence du docteur du XX^e^ siècle, celui du XIV^e^ osait ajouter : « et je suis ce même fils ; *generat ipse me suum filium sine omni distinctione* (2) », Karrer nous paraît résumer très bien la substance de ses explications dans la note que voici : « Per filium et in filio generat me filium suum in eo, entendez « *par la grâce* » qu'Eckhart, en s'autorisant des textes scripturaires pauliniens, johanniques et pétriniens, conçoit *comme notre génération à la filiation divine, à la vie et à la croissance surnaturelle par et dans le Christ*, comme un provignement du Christ (Fortzeugung) toties quoties ».

Tout n'est pas éclairci du reste dans l'histoire du procès de M. E. par le travail si pénétrant de Karrer ; il pose lui-même quelques énigmes curieuses qui nous font désirer vivement de nouvelles découvertes. Il nous manque des documents. Nous possédons les deux dénonciations des commissaires

(1) Le mot dépasse légèrement la pensée. Nous croyons qu'à pareille expérience une mentalité chrétienne, si vive soit-elle, ne suffira jamais à elle seule. Il y faut proprement l'état mystique dont l'initiative dépend de Dieu, non de nous. — (2) DENZINGER[12], n. 522.

épiscopaux et les deux mémoires justificatifs d'Eckhart. Mais ces pièces ne mirent pas fin au procès. Karrer admet à bon droit l'existence d'une troisième dénonciation suivie d'une troisième réponse de l'accusé. Non seulement les textes des deux censeurs diffèrent entre eux mais ils diffèrent des originaux en notre possession. Le texte de la bulle papale, fréquemment, s'écarte de toutes les leçons de nos manuscrits. Elle condamne 28 propositions seulement, alors que cent propositions au moins furent incriminées. Sur ces 28, neuf ne figurent pas au nombre des propositions dénoncées par les censeurs franciscains, qui toutes, à part la 19e empruntée au commentaire sur la « Sagesse », sont extraites du commentaire d'Eckhart sur l'évangile de saint Jean.

Or, nous savons que Nicolas de Cues, grand admirateur d'Eckhart, a eu sous les yeux une troisième dénonciation visant les doctrines de ce commentaire; il a vu aussi un mémoire justificatif d'Eckhart correspondant à cette nouvelle accusation (1). Un détail qui ne manquera pas non plus d'intriguer le lecteur attentif, c'est qu'Eckhart dans ses réponses accepte les textes parfois altérés que lui soumettent les commissaires et s'efforce de les « sauver » tant bien que mal, au lieu d'en rejeter la paternité. Mais, au point de vue *historique*, le résultat le plus important de l'étude si serrée de Karrer, le résultat qui sera probablement le plus contesté aussi, serait la démonstration que les dénonciateurs colonais, par leur légèreté souvent ignorante, par leur méchanceté même, auraient été cause de l'insertion dans la bulle papale

(1) Cfr. E. Van Steenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464)*. Paris, 1920, p. 427. Il a même lu la critique de plusieurs articles tirés de ses commentaires sur saint Jean; mais il a vu aussi à Mayence chez Me Jean Guldenschaiff une courte réponse, où le maître s'explique et montre que ses adversaires ne l'ont pas compris. Tout de même, pendant le procès, E. dira à plus d'une reprise : « *Was kann ich dafür wenn einer das nicht versteht?* » Et il se plaignit d'avoir en face de lui « *Menschen von schwerem Begriff* ».

de textes estropiés. Karrer juge intenable la thèse, à première vue beaucoup plus vraisemblable, du P. Théry : les commissaires ont toujours cité scrupuleusement les textes qu'ils incriminaient (1). Très intéressante du point de vue de l'histoire, cette querelle l'est infiniment moins au point de vue du théologien dogmatique. Celui-ci sait trop bien que l'Église qualifie le plus habituellement les propositions qu'elle censure suivant le sens naturel et objectif de leur énoncé verbal (2). Ne pourrait-on pas soutenir même qu'en condamnant certaines propositions elle songe moins à frapper leurs auteurs qu'à préserver la foi du troupeau, des simples surtout, de toute altération? Il n'est que trop certain qu'Eckhart a *dû* être mal compris ; il a *dû* circuler sous son nom des propositions choquantes, en conflit, au moins apparent, avec le dogme chrétien. Or malheur au docteur chrétien, qui, pour justifier la proposition qu'il a avancée en chaire, se voit forcé de recourir à des explications laborieuses, contournées, et de produire au grand jour tout un assortiment de subtiles distinctions. Il a méconnu

(1) *Vie Spirituelle.* Supplém., janvier 1924, p. 171. — (2) Le texte de la bulle est significatif sous ce rapport. Elle reproche à E. « quod dogmatizavit multa *veram fidem in cordibus multorum obnubilantia*, quae docuit quam maxime coram *vulgo simplici* in suis praedicationibus ». Les quinze premières propositions et les deux dernières sont jugées « tam *ex suorum sono verborum*, quam ex suarum connexione sententiarum, errorem seu labem haeresis continere » ; les onze autres sont l'objet d'une censure plus douce : « reperimus *nimis male sonare* et multum esse temerarios de haeresique suspectos, *licet cum multis expositionibus et suppletionibus sensum catholicum formare valeant vel habere* ». La raison de la condamnation est indiquée dans les termes assez clairs que voici : « Ne articuli huiusmodi seu contenta in eis *corda simplicium*, apud quos praedicati fuerunt, ultra inficere valeant, neve apud illos vel alios quomodolibet invalescant, Nos, etc. ». (Le texte souligné l'a été par nous). Voir aussi la lettre de Jean XXII à l'archevêque de Cologne, par laquelle il lui ordonne de publier la bulle de condamnation « ut *simplicium corda* qui faciliter seducuntur, *et maxime illi*, *quibus idem Ekardus dum vixit praedictos articulos predicavit*, erroribus contentis in eis minime imbuantur ». *Zeitschrift f. deutsches Alterthum.* 29ter B. (1885), p. 266.

la règle d'or que le vieux Quintilien trace à l'homme qui se dispose à parler en public : il faut être si clair que comprennent ceux-là même qui s'obstineraient à ne pas vouloir comprendre. L'erreur *pratique* énorme d'Eckhart consiste, selon nous, à avoir voulu vulgariser une mystique de provenance philosophique, quintessenciée encore par des raffinements dans l'emploi du paradoxe. C'est à peine si quelques spéculatifs, convenablement entraînés, eussent pu porter pareil enseignement. Et encore ! Voyez ces pauvres commissaires de Cologne ; on ne leur ménage pas les dures vérités : « *Ils n'ont pas toujours fait preuve d'intelligence... ils incriminaient des doctrines parfaitement orthodoxes... ils ont mérité les épithètes un peu dures que M. Eckhart ne leur ménagea pas* (1) ». Et on veut que de simples fidèles, de pauvres moniales, — ah ! elles avaient beau être savantes et chanter :

Der weise Meister Eckart
Will uns vom Nichte sagen ;
Und wer das nicht versteht,
Der mag es Gotte klagen —,

on veut que des converses aient compris correctement des paradoxes, dont l'art consiste à présenter des doctrines déjà abstruses en elles-mêmes par le côté précisément où elles pouvaient heurter davantage les convictions paisibles d'un auditoire et le tirer peut-être d'un commencement d'assoupissement.

L'échec d'Eckhart était fatal et cet échec est, dans une certaine mesure, un échec de la trop vantée « Frauenmystik ». Vouloir vulgariser la mystique sera toujours une entreprise pleine de périls. La sagesse et la prudence se trouvent dans cette affaire, non du côté du maître en théologie, mais du côté de la bulle de condamnation. Il est superflu de faire remarquer que de ce côté se trouvaient aussi le droit et la justice. Incontestablement, l'Église avait le droit, le devoir

(1) P. Théry, *Vie Spirituelle. Suppl.*, mai, 1925, p. 179.

même, de réprouver les propos équivoques et les paradoxes dangereux qui avaient cours sous le nom d'un maître en crédit, même si personnellement ce maître n'y attachait qu'un sens dont il parvenait à grand'peine, mais dont il parvenait à montrer l'orthodoxie (1).

C'est l'intérêt *historique* du travail de Karrer-Piesch qu'il aboutit à nous donner un M. Eckhart beaucoup plus vraisemblable et mieux en rapport avec son milieu et sa formation religieuse que celui des historiens libéraux et de la plupart des manuels de l'histoire de la philosophie dus à des plumes protestantes. Il n'est plus possible de voir dans le maître de Hochheim un révolutionnaire, « type achevé du mystique panthéiste » (2), sorte de Luther au petit pied, qui n'aurait pas craint de défier et, au besoin, de braver les foudres de l'Église enseignante ou un libre penseur, entravé par son entourage, et dont l'esprit aurait au fond répugné à « s'asservir au dogme » (3). Pas davantage Eckhart n'est-il le penseur original et profond dont on voulut un temps faire le « père de la spéculation allemande ». C'est déjà bien assez pour sa gloire qu'il partage avec d'autres celle d'avoir créé la terminologie philosophique des allemands. Évidemment, l'originalité et la part d'invention personnelle d'Eckhart devaient fondre dans la mesure même où on réussirait à l'insérer lui-même plus complètement dans la tradition commune à son temps, par où lui arrivait le trésor doctrinal d'Augustin, du pseudo-Denis, peut-être de Scot Eriugène, mais surtout de saint Thomas d'Aquin, car Eckhart s'inspire d'idées thomistes jusque dans certaines propositions jugées téméraires ou malsonnantes.

(1) Cette possibilité est reconnue en termes exprès par la bulle de condamnation : *licet cum multis expositionibus et suppletionibus sensum catholicum formare vel habere valeant* (dictae propositiones). — (2) A. Weber, *Hist. de la Phil. européenne*, Paris, 1897, 5e édit., p. 251. — (3) K. P. Hasse, *Von Plotin zu Goethe*, Meerane, I, s., sd., p. 146 : « So trat in M. E. ein Mann auf, welcher sich nicht scheute zur katholischen Autorität in Gegensatz zu treten ».

Mais alors, nous dira-t-on, d'où vint son succès? Car il dut faire une impression profonde sur ses contemporains (1). Les légendes mêmes qui ont pullulé autour de son nom le prouvent; la fascination qu'il exerça sur des lecteurs illustres tels que Nicolas de Cues, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Baader, Hegel, Schelling, Schopenhauer, mérite également une explication. Je crois qu'on peut répondre : le succès tint à l'audace ferme de sa parole, au pittoresque parfois extraordinaire de ses formules, à l'originalité profonde avec laquelle il exposait des doctrines ayant déjà par elles-mêmes l'attrait du mystérieux et qui semblaient s'adresser à une élite. Et qui n'aspire à être d'une élite? Eckhart, notez-le, est très allemand; il est *kerndeutsch*. Il y a un certain radicalisme dans la sincérité qui est allemand, comme il y en a un dans la logique qui est français. Eckhart aime à exprimer sa conviction sans ménagement. Quelle différence de ton chez lui et chez Seuse! Et puis, ne perdons pas de vue, que ce que le moraliste prêchait était parfois aussi intelligible qu'attrayant, comme lorsqu'il recommande à son auditeur chrétien une sorte d'impassibilité fière, l'exhortant « à devenir un homme qui se tient là immobile, comme une large montagne reste immobile dans un faible vent » (2); il est allemand encore par ce trait qu'il approfondit par la réflexion des doctrines qu'il n'a pas inventées mais empruntées au trésor commun de la tradition ascétique. Ecoutez-le commenter le « Qui se humiliat, exaltabitur » de l'Évangile : « Ne croyez pas que s'humilier soit une chose et être exalté en soit une autre. Non, le plus haut dans la hauteur est dans le fond le plus profond de l'humiliation. Plus est profond

(1) Le fait n'est pas niable et tient avant tout à l'emploi de la langue allemande. E. parlait « dem groben Volke » dans une langue claire et souple « wie bei den besten Franzosen », à ce qu'affirme C. Engel dans sa « Deutscher Stilkunst ». — (2) Cité par le Dr Jos. Bernhart, *Deutsche Mystiker, III. Meister Eckhart*. Munich, s. d., p. 23.

l'abîme où une chose va toucher, plus haute aussi et plus puissante est sa hauteur; plus est profonde la source, plus haut elle jaillit. Hauteur et profondeur sont une et même chose » (1). Chez Eckhart il y a quelque chose de cette force, de cette vigueur, pour laquelle l'allemand éprouve presque toujours une admiration secrète, une sympathie instinctive. Ils n'ont pas tort lorsqu'ils admirent, comme un des leurs, ce prêcheur robuste à l'égal des chênes de leurs forêts. Et de ce point de vue, une collection de textes, destinés à faire connaître au grand public *l'essence* de l'esprit allemand ne pouvait mieux commencer, il faut l'avouer, que par un écrit du maître médiéval, dans lequel l'hégélien Lasson saluait un des plus grands allemands de tous les temps. Grâce au talent du Dr O. Karrer, déjà si favorablement connu par une biographie critique et étonnamment vivante de saint François de Borgia, la collection « *Deutscher Geist* » débute brillamment. Nous ne pouvons que féliciter le Dr Hoffmann du choix judicieux qu'il a su faire de ses deux premiers collaborateurs.

François JANSEN, S. I.

La juridiction universelle du pape

Comme l'Église est catholique, c'est-à-dire s'étend, de droit du moins, à toute la terre, son chef visible, le pape, pasteur des brebis et des agneaux du Christ, possède partout une juridiction, comme l'a défini le concile du Vatican, « *ordinariam et immediatam* sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles (2) ».

Or, pour exercer effectivement sur toute la terre une juri-

(1) *Reden der Unterweisung*, o. c., p. 125. — (2) DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, édon de 1911, n. 1831.

diction « ordinaire et immédiate », il faut, en quelque sorte, que le pape soit partout. C'est trop peu qu'il corresponde librement avec tous les fidèles, que de rares privilégiés puissent aller le voir, que bientôt peut-être il fasse entendre à tous ses allocutions, propagées par T. S. F. et renforcées au moyen de hauts-parleurs. Bien des affaires, pour être convenablement traitées, exigent la présence personnelle, des enquêtes sur place, l'observation directe, des conversations.

Que fera le prisonnier du Vatican? Et même s'il cessait d'être prisonnier, si le fameux accord entre le Vatican et le Quirinal, prédit depuis de longues années par des gens « bien informés », aboutissait enfin, un seul homme ne pourrait « se multiplier » ou, suivant l'expression un peu vulgaire, « se mettre en quatre » suffisamment pour donner dans tout l'univers l'impression d'une juridiction « ordinaire et immédiate ». Comment l'ubiquité pontificale s'exercera-t-elle donc?

Il n'y a qu'une solution pratique de la difficulté, solution d'ailleurs d'une antiquité très vénérable. De tout temps, dans tout État un peu étendu, le roi ou l'empereur se fait représenter dans les provinces éloignées par des gouverneurs ou des envoyés dont toute la puissance n'est qu'une participation de la sienne, dont la voix est un écho de sa voix. L'empire romain envoyait partout ses propréteurs et ses proconsuls; plus tard, Charlemagne aura ses *missi dominici*. De même le pape établit, en de nombreux points du globe, des hommes chargés de tenir sa place, de parler, de gouverner, d'administrer en son nom.

Toutefois, de par la volonté du divin Maître, l'autorité du Souverain Pontife, ou de ses lieutenants, n'est pas la seule à s'exercer dans l'Église. Si l'évêque de Rome succède au chef des apôtres, au collège des douze apôtres a succédé le corps des évêques et l'épiscopat durera jusqu'à la fin des temps. Il y aura toujours des évêques munis des pouvoirs législatif, judiciaire, coercitif. Loin de ruiner l'autorité épis-

copale, l'autorité pontificale la garantit, puisqu'elle est la clef de voûte de l'unité de l'Église sans laquelle l'épiscopat serait vite exposé à la désagrégation. La constitution de l'Église comprend, sous le roi, des princes qui lui sont soumis, mais dont il doit respecter les attributions essentielles. Le pape ne pourrait ni supprimer l'épiscopat, ni ne voir en lui qu'une émanation de la papauté, ni restreindre tellement les pouvoirs des évêques que la substance n'en fût pas sauvegardée.

Dans la hiérarchie de juridiction, seuls ces deux degrés, papauté et épiscopat, sont de droit divin, institués par Jésus-Christ. Tout le reste est création du droit ecclésiastique, ou plutôt c'est le résultat de lentes évolutions, définitivement approuvé par le pape. Le Code de droit canonique divise très à propos la Section II, *de clericis in specie*, en deux titres : l'un traite du pape, l'autre de l'évêque. Chacun des deux groupe autour du pape ou de l'évêque tous les clercs qui participent soit à l'autorité pontificale, soit à l'autorité épiscopale. Ainsi apparaît nettement ce qu'exige le droit divin et ce qui, dû à la loi de l'Église, pourrait être modifié.

Les réalisateurs de l'ubiquité pontificale se distinguent en trois groupes principaux : 1° les métropolitains; 2° les vicaires et préfets apostoliques; 3° les légats. En les parcourant successivement, nous insisterons sur les légats, et plus spécialement sur les nonces dont le vrai rôle est encore trop peu connu.

I. Métropolitains.

Si l'on excepte le successeur de saint Pierre, établi pasteur des pasteurs par Jésus-Christ, les évêques, à ne considérer que le droit divin, sont égaux en juridiction. Puisque, cependant, certains évêques, appelés métropolitains, ont des droits sur le territoire d'évêques voisins, leurs « suffragants », chargés qu'ils sont de suppléer aux négligences

éventuelles de ces derniers, de recevoir les appels de leurs sentences et d'exercer une sage vigilance sur leurs diocèses (c. 274), c'est donc que le Souverain Pontife leur communique des *pouvoirs supplémentaires*. A l'autorité épiscopale proprement dite il ajoute une participation, d'ailleurs très limitée, de son autorité supérieure. Le pallium, conservé dans la confession de saint Pierre avant d'être envoyé par le pape au nouveau métropolitain, symbolise bien ce supplément d'autorité qui dérive du pontife romain.

De la même manière s'expliquent, dans l'Église orientale, par une participation plus grande de l'autorité du pape, les degrés supérieurs de la hiérarchie, ceux de primat et de patriarche.

En Occident, ces mots ne désignent plus que de purs titres honorifiques, évocateurs d'un glorieux passé.

II. Vicaires et préfets apostoliques.

A côté des territoires où la hiérarchie catholique est régulièrement organisée, une grande partie du globe se compose encore de pays de missions. Dans ces terres peuplées d'infidèles, il s'agit, non de coucher sur ses positions, mais d'organiser la progression des conquêtes apostoliques. Le Souverain Pontife est le chef de ces saintes expéditions. Dans l'impossibilité d'y prendre part personnellement, il y envoie de hardis pionniers, les préfets apostoliques, puis, lorsque le terrain est un peu déblayé, d'autres prélats, chargés d'agir en son nom et en sa place, comme l'indique l'expression « vicaire apostolique ».

Les vicaires apostoliques, non les préfets, sont généralement honorés du caractère épiscopal. Les uns et les autres exercent sur leurs territoires la même juridiction que les évêques résidentiels. Bien qu'extérieurement ils ressemblent

beaucoup à ces derniers, ils répondent à une institution toute différente.

Le pouvoir des vicaires et préfets apostoliques est un pouvoir *ordinaire,* au sens du c. 197, puisqu'il est attaché à leur charge, mais c'est un pouvoir *vicaire :* ils l'exercent uniquement parce qu'ils tiennent la place du pape. Leur autorité n'est qu'un prolongement ou un reflet de la sienne, et elle est toujours révocable au gré du pontife romain.

L'évêque résidentiel est placé à la tête d'une *église particulière* avec laquelle il contracte une sorte de mariage indissoluble, et qu'il doit, par un devoir de religion et de justice, administrer *comme sienne.* Dans le vicariat ou la préfecture apostolique, aucune église particulière n'est encore érigée, aucune donc avec laquelle puisse être contractée une union définitive ; mais le vicaire ou le préfet apostolique, dans un territoire *qui n'est pas le sien,* mais qui intéresse la sollicitude du pasteur suprême, exerce la charge de propager la foi ; il est lié par l'obéissance et la fidélité au pape qui l'envoie (1).

Ces distinctions sont loin d'être purement théoriques. L'histoire, surtout récente, des diocèses et des missions montre deux faits : 1° les circonscriptions diocésaines sont rarement modifiées, du moins d'une manière importante ; 2° au contraire, les pays de mission sont dans une mouvance continuelle, dans un perpétuel devenir. Dès qu'une conquête est assez avancée, on se hâte de l'organiser d'abord en préfecture apostolique, puis en vicariat apostolique. Très souvent le territoire de ces préfectures et vicariats est divisé et subdivisé, tandis que de nouveaux missionnaires viennent prendre leur part du champ à défricher. Le vicaire ou préfet apostolique a le genre de stabilité d'un officier en temps de guerre, toujours prêt à avancer ou à se replier, à céder la

(1) D'après Vidal, *De personis*, 1923, n. 545.

place à d'autres chefs, à se porter partout où l'appelle le généralissime au nom de qui il combat et dont il dépend complètement et à tout instant.

Le grand missionnaire est donc véritablement le Souverain Pontife. Il est présent dans toutes les missions, où rien ne se fait (ou ne se doit faire) qu'à sa place, en son nom, aussi longtemps qu'il le voudra et conformément à ses ordres et à ses instructions.

III. Légats.

Si l'autorité pontificale existe seule aux missions, il en va tout autrement dans les pays où la hiérarchie est normalement et définitivement constituée. Ces pays sont divisés en diocèses aux frontières très nettement délimitées et presque immuables. L'évêque résidentiel possède en propre sur son diocèse une juridiction ordinaire et immédiate.

Quoique cette juridiction lui ait été conférée par le Souverain Pontife, du moins d'après l'opinion aujourd'hui plus commune, il ne l'exerce pas au nom du pape, mais en son propre nom, comme l'a voulu le Christ. Rien ne serait plus faux que de voir dans les évêques uniquement des agents de transmission ou d'exécution des mesures prises par la curie romaine. Ils doivent garder l'initiative suffisante pour rester de vrais chefs. Leurs pouvoirs ont pu être limités par l'autorité suprême, mais non pas supprimés.

D'autre part, ils sont soumis au successeur de saint Pierre. Celui-ci a juridiction non seulement sur eux, mais sur tous leurs sujets, qu'il peut atteindre directement sans passer nécessairement par l'intermédiaire des évêques. Tout fidèle (en laissant de côté les missions, les exemptions et aussi le diocèse de Rome) a donc deux supérieurs immédiats mais inégaux : son évêque et le pape.

Mais comment s'exercera ce pouvoir du pape sur les

fidèles et les pasteurs de tous les diocèses? Comment le vicaire du Christ sera-t-il présent à la fois à Rome, à Madrid, à Paris, etc., bref, partout? Par ses légats. Ce sont « des ecclésiastiques envoyés par le pontife romain dans un pays, avec le pouvoir ordinaire d'administrer des affaires ecclésiastiques » (1). Sous des noms divers, on les rencontre à toutes les époques.

Pasteur immédiat de tous les fidèles, le Pape n'est nulle part un étranger. « Romano Pontifici ius est, a civili potestate independens, in quamlibet mundi partem Legatos cum vel sine ecclesiastica iurisdictione mittendi » (c. 265).

Parmi les légats, on distingue les légats *a latere*, les nonces et internonces (2), et les délégués apostoliques.

1° Le *légat a latere* est un cardinal envoyé par le pape comme son *alter ego*, et, en conséquence, entouré des plus grandes marques d'honneur. Il a exactement les pouvoirs que le Souverain Pontife lui a confiés, et rien n'est plus variable. Parfois ces pouvoirs sont extrêmement étendus, comme ceux accordés au cardinal Caprara pour exécuter en France le concordat de 1801 ; ils sont sans doute bien moindres, lorsqu'il s'agit avant tout de rehausser l'éclat d'une cérémonie religieuse, telle qu'un congrès eucharistique.

2° Le *délégué apostolique*, de Chine par exemple, doit veiller sur les églises du pays et en rendre compte au Souverain Pontife (c. 267, § 2). Là où les gouvernements ne veulent pas de nonce ni d'internonce, le Pape peut toujours envoyer un délégué apostolique.

L'envoi d'un nonce, en soi du moins, est préférable, puisqu'il indique un certain accord entre l'Église et l'État.

3° Examinons de plus près la situation du *nonce*, dont le rôle, trop souvent, est très incomplètement connu.

(1) Vidal, *De personis*, n. 509, II. — (2) Nonces dans les pays catholiques, internonces dans les pays non catholiques.

Beaucoup de nos contemporains, même catholiques, voient uniquement dans le nonce un ambassadeur. *Ambassadeur*, il l'est assurément, et tout d'abord; c'est l'ambassadeur du pape, accrédité auprès du chef d'un État. « 1° Fovent, secundum normas a Sancta Sede receptas, relationes inter Sedem Apostolicam et civilia Gubernia apud quae legatione stabili funguntur » (c. 267, § 1).

Au nom du corps diplomatique, dont il est le doyen, le nonce présente des vœux de bonne année au chef de l'État. Si soigneusement qu'il ait limé son discours, il doit s'attendre aux critiques malveillantes de certains journalistes. Mais de telles cérémonies officielles ne donnent aucune idée de l'activité diplomatique du nonce. Il ne représente plus, comme les autres ambassadeurs, des intérêts temporels, puisque son maître a été spolié de son royaume terrestre, mais uniquement des intérêts spirituels. Etre toujours sur la brèche pour défendre, avec courtoisie et habileté, mais avec fermeté, les droits du Christ et de son Église, pour s'opposer aux mesures nuisibles à la religion et encourager tout ce qui concourt au salut des âmes, voilà sa tâche redoutable, spécialement ardue lorsqu'il se trouve aux prises avec un gouvernement peu favorable au catholicisme. A de telles fonctions la finesse italienne ne suffit pas; il faut, avec des intentions très surnaturelles, avec une inébranlable fermeté de principes, une grande connaissance des hommes, un vrai don d'observation, une souplesse suffisante pour se plier aux circonstances sans jamais perdre de vue le but final, l'art de ne faire de concessions au partenaire qu'en échange d'avantages au moins équivalents (pour la religion; elle seule est en jeu). Si quelques nonciatures, dites cardinalices, mènent au cardinalat, le chapeau rouge est ordinairement le juste couronnement de telles carrières, la récompense bien méritée de services rendus à l'Église en dépit de grandes difficultés.

Mais, malgré l'importance du rôle diplomatique des non-

ces, la grande erreur du public est de ne voir guère en eux que des agents diplomatiques. Ils sont chargés de représenter le Pape non seulement auprès du gouvernement, mais auprès de tous les catholiques du pays.

Ce sont des *inspecteurs permanents* de la situation religieuse des divers diocèses. « 2° In territorio sibi assignato advigilare debent in Ecclesiarum statum et Romanum Pontificem de eodem certiorem reddere » (c. 267, § 1).

Ce *devoir de vigilance et d'information* résume les attributions ordinaires des nonces. Avant le Code, on remarquait déjà chez les nonces de moins amples pouvoirs que chez leurs prédécesseurs, les légats de l'ancien temps (1). Leurs pouvoirs *ordinaires* ont encore été restreints par le Code, ce qu'explique soit le désir de ménager les susceptibilités nationales, soit surtout l'extrême facilité des communications qui permet de recourir à Rome beaucoup plus souvent qu'autrefois.

Il est instructif de comparer à cet égard Wernz et Vidal. Le second, on le sait, réédite l'ouvrage du premier, en le mettant d'accord avec le Code. Chez le plus ancien, on trouve une liste assez longue des pouvoirs accordés à tous les légats (donc aux nonces) en vertu de leur juridiction commune. Les principaux étaient : 1° régler (ordinare) dans le pays tout ce que l'Ordinaire peut régler dans son diocèse ou sa province ; 2° établir, même sans le consentement des évêques, des statuts perpétuels, destinés à durer même après la fin de la légation (2). Un peu plus loin, l'auteur parlait spécialement des nonces et leur attribuait, entre autres pouvoirs, celui « condendi praecepta et decreta » (3).

De tels pouvoirs on ne trouve pas trace chez le P. Vidal, et pour cause (4). Ce canoniste très averti s'est bien gardé de prêter aux nonces des prérogatives exclues par le silence du

(1) L. Rivet, *Institutiones iuris ecclesiastici privati*, 1914, I, n. 424. — (2) F. X. Wernz, *Ius Decretalium*, t. II, 1906, n. 690, II. — (3) *Op. cit.*, n. 690, VI. — (4) P. Vidal, *De personis*, 1923, n. 515, II.

Code. Les autres livres récents ont observé la même sage réserve.

Mais, si les pouvoirs ordinaires (1) des nonces ne leur permettent plus (en exceptant peut-être des cas très urgents, par analogie avec les cc. 81, 617, § 2, 1043, 1402, § 1, etc.) de prendre des mesures par eux-mêmes, leur rôle d'observateurs et d'informateurs reste des plus importants. Veiller au nom du Souverain Pontife et l'avertir de tout, pour qu'il encourage le bien et remédie aux abus, c'est être « l'œil » du pape, c'est étendre à tout un pays sa présence bienfaisante.

Ces pouvoirs, accordés aux métropolitains sur les diocèses de leurs suffragants (c. 274, 4°), le nonce les possède sur tout le pays et sur les métropolitains eux-mêmes. Puisque le nonce est chargé par le Souverain Pontife de « veiller » (advigilare), l'esprit filial envers le pape poussera les fidèles et les pasteurs à aider cette salutaire vigilance, bien loin de l'entraver, à agir au grand jour, à fournir volontiers au nonce les documents et les renseignements utiles.

Le Code mentionne explicitement une des innombrables manifestations de la vigilance des nonces. Ils sont spécialement qualifiés pour dénoncer les livres dangereux (c. 1397, § 1).

Plusieurs auteurs, même après le Code, attribuent aux nonces la charge de recueillir des informations sur les candidats à l'épiscopat (2). Ce soin se rattache bien à leur devoir général de vigilance, mais la pratique en est très différente suivant les États, puisque le mode de présentation des évêques offre une grande variété.

Pour prévenir les conflits auxquels donnerait facilement lieu une double juridiction, « ordinaire et immédiate »,

(1) Nous parlons plus loin de leurs pouvoirs délégués. — (2) Ainsi De Meester, *Iuris canonici compendium*, 1923, t. II, n. 609 ; Raus, *Institutiones canonicae*, 1924, n. 105, p. 170 ; Creusen, *Epitome iuris canonici*, 1924, t. I, n. 347.

exercée sur le même territoire et les mêmes sujets, et pour éviter toute absorption ou annihilation de l'autorité épiscopale instituée par le Christ, le c. 269 oblige les légats à « laisser aux Ordinaires des lieux le libre exercice de leur juridiction ». Le concile de Trente avait pris une telle mesure surtout pour la juridiction contentieuse (1); le c. 269, § 1, l'applique, par la généralité de ses termes, à toute juridiction, même volontaire.

Après avoir considéré les pouvoirs ordinaires des nonces, il nous faut voir quels pouvoirs leur sont *délégués*, car, nous avertit le c. 267, § 1, 3°, « alias plerumque facultates obtinent quae tamen sunt omnes *delegatae* ».

Vers le moment de la publication du Code, le Saint-Siège dressa une liste des facultés que le Souverain Pontife a décidé d'accorder aux nonces, « ceteris abrogatis ». Le texte en a été reproduit de divers côtés (2).

La lecture de cette liste accroît le respect envers les nonces, que le Souverain Pontife enrichit d'une telle abondance de pouvoirs si considérables, mais encore plus la confiance filiale à leur égard. En effet, en dehors de deux pouvoirs où se manifeste la fermeté (d'ailleurs, bien nécessaire) dans le gouvernement, on ne trouve dans cette longue série que faveurs à répandre sur les fidèles au nom du pape.

Sous le numéro 1, nous lisons : « Facultas *visitandi* sive per se sive per ecclesiasticum virum probitate, prudentia ac doctrina praestantem, personas, loca et res, de quibus in can. 344, 512, 1382 Codicis in casibus tamen particularibus et non per modum generalis visitationis; dummodo visitatio ipsa necessaria et urgens videatur, Ordinarius impe-

(1) Sess. XXIV de ref., c. 20. — (2) *Epitome iuris canonici*, 1924, I, n. 813; *N. R. Th.*, t. 48, 1921, pp. 38-43 et 96-100; *Periodica*, t. XII, p. (69) sqq., (125) sqq. Dans les *Periodica*, le texte est commenté par le P. Vermeersch.

ditus sit vel neglegens, et tempus non suppetat recurrendi ad S. Sedem ».

Il s'agit de la visite *canonique* des diocèses (c. 344), de la plupart des maisons religieuses (c. 512), des écoles, patronages, maisons d'œuvres, etc. (c. 1382). Le nonce ne peut faire de telles visites que moyennant quatre conditions : 1° cas particuliers ; 2° nécessité et urgence ; 3° négligence ou impuissance de l'Ordinaire ; 4° impossibilité, faute de temps, de recourir au Saint-Siège. « Is (le nonce) tunc, sua facultate fretus, poterit consilio, hortatione, recursu ad S. Sedem, *vel etiam suppleto loci Ordinario,* pro sua prudentia, necessitati occurrere (1) ».

Comme les religieux exempts n'étaient pas compris sous le n° 1, le n° 46 y pourvoit : « Cognoscendi, in casibus extraordinariis et urgente necessitate, super statu alicuius domus Religionis cuiuslibet; conferendo cum Superioribus consilium et operam ut opportune abusibus remedia adhibeantur, et religiosi ad sui status perfectionem reducantur, certiore tamen facta quam primum Apostolica Sede, si quid novi in utilitatem claustralium communitatum decernendum esse videatur ».

Comme dans les cas du n° 1, le nonce peut, dans les cas prévus par le n° 46, prendre de lui-même les mesures nécessaires pour lesquelles il n'a pas le temps de recourir à Rome, mais il doit avertir le Saint-Siège au plus tôt s'il a introduit quelque innovation dans n'importe quelle communauté religieuse. Le P. Vermeersch pense que l'expression « claustralium communitatum » est à prendre ici dans ce sens très large (2).

Les pouvoirs contenus dans ces n^os^ 1 et 46 ont un caractère supplétif et comme exceptionnel : le nonce suppléerait, le

(1) A. Vermeersch, dans *Periodica*, xii, p. (71). — (2) *Periodica*, t. xii, p. (143).

cas échéant, à la négligence ou à l'insuffisance des évêques ou des supérieurs religieux.

A part ces deux phrases qui respirent une salutaire fermeté (et le nº 2 qui confie aux nonces le procès informatif, non sur les candidats possibles à l'épiscopat mais sur les évêques déjà désignés par le Saint-Siège), on ne trouve dans cette longue série des facultés déléguées aux nonces que des trésors de faveurs pontificales à octroyer aux fidèles. Nulle mention de peines à infliger : on ne voit donc pas pour le nonce la possibilité d'y recourir (en dehors des cas urgents et nécessaires, conformément aux nos 1 et 46) (1). Comme le divin Maître prodiguait les bienfaits, les guérisons, les pardons, à travers les campagnes de Galilée, la juridiction du nonce est presque uniquement une juridiction gracieuse. Absolution de censures réservées, dispenses d'irrégularités, réductions de messes, composition accordée aux possesseurs de biens d'Église, commutation de la récitation du bréviaire, permission de l'index, commutation ou dispense de vœux ou de serments, concession d'indulgences, dispenses matrimoniales, concession à des prêtres du pouvoir de confirmer, permission de célébrer dans un oratoire privé ou en plein air ou sur mer, dispenses concernant le jeûne eucharistique des fidèles, diverses consécrations et bénédictions, dispense de la dot pour entrer en religion, permission aux moniales malades de vivre quelque temps hors de la clôture, permission d'aliénations assez considérables, etc. Cette énumération est bien incomplète. Au lecteur de se reporter au texte. Ces amples facultés des nonces sont beaucoup trop peu connues. Dans une foule de cas, on écrit à Rome (tout en étant tenté de maugréer contre l'excessive centralisation qu'on trouve aussi nuisible à l'Église qu'aux États), alors qu'il suffirait de s'adresser, avec beaucoup moins de frais et beaucoup

(1) Cfr. Cappello, *De censuris*, 1925, n. 12, 4°.

plus de rapidité, à Bruxelles, à Paris, à Madrid, etc. Dans de telles occasions, on devrait voir dans le nonce ce qu'il est avant tout, ce que le pape veut qu'il soit, le représentant de sa bonté paternelle.

Nous avons étudié le rôle du nonce à la lumière des textes officiels. Le Souverain Pontife n'est pas lié par ces textes. Il lui est loisible d'accroître les pouvoirs de tel ou tel nonce, soit habituellement, soit en vue de régler une affaire spéciale. Ses représentants ont exactement les pouvoirs qu'il leur confie, ni plus ni moins. Une seule chose lui est impossible : communiquer à un autre homme toute la plénitude de ses propres pouvoirs : ce serait créer un second pape ; d'ailleurs la primauté et l'infaillibilité de l'évêque de Rome sont des privilèges strictement personnels et incommunicables.

Du moins avons-nous été heureux, en parcourant les différents agents de l'ubiquité pontificale et les divers modes de leur action bienfaisante, d'en ressentir un attachement plus profond et une vénération plus filiale pour la chaire de saint Pierre.

E. JOMBART, S. I.,
Prof. de droit canonique, Enghien.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Déclaration touchant les permissions de lire « L'Action française » (24 février 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 185).

DECLARATIO QUOAD VENIAM LEGENDI COMMENTARIUM DIURNUM, CUI TITULUS « L'ACTION FRANÇAISE », A SANCTITATE SUA IN INDICEM RELATUM.

Cum Beatissimus Pater, die XXIV mensis Februarii a. MDCCCCXXVII, Emum Dominum Card. Ludovicum E. Dubois, Archiepiscopum Parisiensem, coram admisisset, haec quae

sequuntur, quoad damnationem Commentarii diurni *L'Action Française* eidem percontanti declaravit :

1. Cum Summus ipse Pontifex memoratum Commentarium Indici librorum prohibitorum inseruerit, idem unus huiusmodi interdictione ac vetito exsolvere potest.

2. Attamen, pro sua in Galliae Episcopos benevolentia ac peculiari fiducia, eisdem facultatem facit, ut veniam dare queant, raro quidem ac gravibus tantum de causis, fidelibus suae cuiusque iurisdictioni subiectis, legendi Commentarii *L'Action Française*.

3. Quae autem generali modo iam habita sunt, aut in posterum habebuntur, rescripta legendi libros aut ephemerides prohibitos, veniam non praebent memoratum Commentarium legendi, tam sollemni documento ab ipsa Sanctitate Sua proscriptum.

Quas quidem declarationes Augustus Pontifex Emo Cardinali Archiepiscopo Parisiensi mandavit ut cum ceteris universae Galliae Cardinalibus et Archiepiscopis, in communem coetum mox conventuris, communicaret, easque publici iuris fieri iussit.

Le décret de mise à l'Index de certaines œuvres de M. Maurras et du journal *L'Action française*, avait été rédigé, on s'en souvient, dans une forme insolite : l'Assesseur du Saint-Office, après avoir relaté les diverses phases de la procédure suivie sous Pie X et Benoît XV, y rendait compte de l'audience que lui avait accordée S. S. Pie XI (1). Le Souverain Pontife avait donné ordre de promulguer les condamnations préparées sous Pie X, et les avait en outre étendues au journal.

La *Declaratio* qu'on vient de lire ajoute une précision à la mesure édictée par le Saint-Office, et en renforce la sévérité. Le pape déclare au cardinal de Paris que son intention, en ordonnant la mise à l'Index du journal, a été de se réserver personnellement le pouvoir d'en autoriser la lecture; les permissions générales d'Index, déjà accordées, ou qui le

(1) *N. R. Th.*, 1927, p. 226. Le texte du décret a été reproduit, *ibid.*, p. 215-217.

seront à l'avenir, ne s'étendent pas à *L'Action française*.

Examinons de plus près la forme, le sens et la portée du document. Cette *Déclaration* a été donnée de vive voix par le Souverain Pontife au cardinal Dubois, archevêque de Paris, avec mission de la communiquer aux cardinaux et archevêques de France. Le pape ensuite l'a fait insérer aux *Acta*.

Un *vivae vocis oraculum*, attesté par un cardinal, fait foi au for externe (can. 239, § 1, 17°); il a valeur authentique, à l'égal d'un ordre écrit, pour tous ceux auxquels il s'adresse. Avant la promulgation aux *Acta*, la réponse du Souverain Pontife au cardinal de Paris, notifiée par Son Eminence aux évêques de France, et par eux au clergé et aux fidèles, obligeait tous les catholiques de ce pays. C'était une mesure pontificale particulière, portée pour une région seulement, et qui n'avait donc pas force obligatoire ailleurs.

Le pape, à présent, fait publier cette réponse orale au journal officiel du Saint-Siège. Afin d'éviter toute méprise dans l'interprétation, regardons-y de près; qu'on relise la clause finale de la *Déclaration*. Du *seul fait* de la publication aux *Acta*, peut-on conclure que la décision pontificale est devenue obligatoire pour l'univers entier? Nullement. Le Saint-Siège publie aux *Acta* bien des décisions particulières : réponses ou même décrets qui ne valent que pour un pays, un diocèse. Pour ne pas parler des sentences de la Rote ou de la Signature, qui n'ont évidemment valeur authentique que pour les parties en cause, parmi les décisions administratives, même publiées aux *Acta*, les canonistes distinguent les décisions universelles, les décisions particulières, et ce qu'ils appellent les décisions formellement particulières, virtuellement ou équivalemment universelles.

Le *seul fait* que cette mesure, de soi *particulière* à la France, est publiée aux *Acta*, ne suffit donc pas pour lui donner force obligatoire *universelle*. La publication n'est que la communication officielle, au monde entier, d'une décision qui, en dehors de France, n'était connue jusqu'à présent que par des informations particulières.

Dès lors, et pour procéder avec ordre dans une question

délicate, nous examinerons successivement deux questions :

I. La Déclaration valant certainement pour la France, quelle est, pour ce pays, sa portée exacte?

II. La Déclaration a-t-elle, de par son contenu ou « virtuellement », valeur obligatoire ailleurs qu'en France?

I. *Contenu de la Déclaration pour la France.*

Le premier point de la *Déclaration* pontificale souligne un fait, et rappelle un principe de droit.

Il souligne un fait : la mise à l'Index de *L'Action française* a été un acte personnel du Souverain Pontife; c'est le pape lui-même qui a condamné le journal. La condamnation avait paru, on s'en souvient, parmi les Actes du Saint-Office, et comme décret de cette Congrégation. Mais il suffit d'en relire le texte pour voir qu'en effet le Saint-Office ne faisait que publier une décision pontificale : « *SS. D. N. damnationem... extendit ad... diarium* L'Action française *prout in praesens editur* ». — La Déclaration rappelle un principe de droit : d'une mesure prise par le pape, seul le pape peut dispenser, exempter, délier de quelque manière que ce soit. Une mise à l'Index par le pape en personne comporte, en théorie, la compétence exclusive du pape en personne à accorder les permissions nécessaires.

Le principe est incontestable, et n'a jamais été contesté. Aussi, le Souverain Pontife ne le rappelle-t-il, à ce qu'il semble, que pour introduire l'application spéciale et exceptionnelle qu'il va en faire.

C'est qu'en effet, de nombreux indults tempèrent l'application de cette règle de droit. Beaucoup d'Ordinaires reçoivent, dans leurs facultés quinquennales, le pouvoir de permettre la lecture de toutes les publications à l'Index (*libros quoscumque prohibitos et ephemerides*), à l'exception seulement des ouvrages obscènes (1). Ce pouvoir général s'étend à tous les ouvrages prohibés par le Saint-Siège, y compris ceux que le

(1) Voir par exemple, les facultés accordées en 1923 aux Ordinaires d'Allemagne : *Archiv für kath. Kirchenrecht,* 104 (1924) p. 289 ss.

pape aurait *personnellement* condamnés, par exemple par Lettres Apostoliques. C'est en ce sens que la *praxis Curiae,* la meilleure règle d'interprétation en la matière, a toujours entendu les facultés d'Index. Jusqu'à promulgation de la présente *Déclaration* ceux qui avaient pouvoir général de permettre la lecture des publications prohibées, pouvaient, aux conditions de leur indult, autoriser également la lecture du journal; les permissions générales d'Index s'étendaient à *L'Action française.*

La *Déclaration* introduit une discipline plus sévère. Elle restreint, et c'est là sa portée propre, les facultés et les permissions déjà accordées. Elle constitue une *interprétation authentique restrictive* des indults passés et à venir.

Autrement dit : le vrai sens du premier point de la note pontificale paraît être celui-ci : en condamnant lui-même *L'Action française*, l'intention du Saint-Père a été de se réserver personnellement les permissions de lire le journal. Les autorités inférieures auront donc besoin d'un pouvoir tout spécial.

De fait, le second point contient l'octroi de ce pouvoir spécial aux évêques de France.

Ils pourront accorder la permission de lire *L'Action française* aux fidèles « *suae cuiusque iurisdictioni subiectis* » : à leurs diocésains où qu'ils se trouvent; aux *peregrini* et *vagi* dans le territoire seulement. Mais la permission accordée est personnelle : l'intéressé continue d'en jouir, même après qu'il a cessé d'être sous la juridiction du supérieur qui la lui a concédée.

Les religieux exempts peuvent-ils obtenir de l'évêque du diocèse l'autorisation de lire *L'Action française*, bien qu'ils ne soient pas de sa juridiction? En vertu de la règle formulée au can. 620, oui, ils le peuvent.

Lorsque les Ordinaires reçoivent du Saint-Siège la faculté *générale* de donner les permissions de l'Index, ils ne peuvent en user que « *cum delectu, et iusta ac rationabili causa* » (can. 1402, § 2). Il est à remarquer que le pouvoir spécial concédé aux évêques de France pour *L'Action française* est

subordonné à une clause plus sévère : la permission ne pourra être accordée que *rarement*, et pour des raisons *graves*.

Ce second point de la réponse pontificale concerne donc le pouvoir de donner la permission de l'Index. Le troisième restreint les permissions déjà accordées, ou qui le seront à l'avenir. Les permissions *générales* de lire toutes les publications à l'Index, ne s'étendent plus ou ne s'étendront plus au journal *L'Action française*. Ce point est clair, et aucune équivoque n'est possible. Mais, que faut-il dire des permissions *particulières*? Un Ordinaire de France, en vertu de ses facultés quinquennales, a accordé à un de ses subordonnés, prêtre ou laïque, non pas la permission générale de l'Index, mais seulement la permission de lire *L'Action française*. Cette permission était valable; en effet, la *Déclaration*, étant une interprétation restrictive, n'a pas d'effet rétroactif proprement dit, c'est-à-dire, dans l'espèce, ne rend pas invalides des actes déjà posés. Mais cette permission reste t-elle valable après le document pontifical?

Un rescrit, légitimement accordé par une autorité subalterne, peut toujours être révoqué par l'autorité supérieure compétente. Le can. 60, § 2, décide que même une *loi* générale, promulguée par le supérieur de celui qui a accordé un rescrit, révoque le rescrit qui lui serait contraire. A plus forte raison, une mesure administrative comme celle-ci, qui vise précisément à annuler les rescrits déjà concédés. La *Déclaration* doit obtenir son plein effet *ex nunc*, et *toutes* les permissions d'Index qui lui sont contraires nous paraissent révoquées (1).

II. *La Déclaration a-t-elle valeur obligatoire hors de France?*

Nous l'avons dit déjà : du seul fait de la promulgation aux *Acta*, l'on ne peut rien conclure de certain. La nature juridique de la *Déclaration* n'en est pas modifiée : il est officiellement

(1) On a posé, bien à tort, à propos de la mise à l'Index, la question de la *vacatio*. La présente *Déclaration* n'est pas une *loi*, mais une mesure administrative, révoquant des pouvoirs et des permissions accordés par le Saint-Siège. Elle n'admet donc aucune *vacatio*, et oblige à partir du jour de sa promulgation.

notifié à tous, que Sa Sainteté a donné au cardinal Dubois et, par lui, aux évêques de France, des directives nouvelles et plus sévères.

La *forme* ne permettant pas de trancher la question, étudions le *contenu* du document. Remarquons d'abord que la *Déclaration* est d'interprétation *stricte* : elle va à restreindre des facultés habituelles, que le droit traite comme des privilèges (can. 66, § 1); elle déroge en un point notable au *stylus Curiae* : celui-ci est en possession, et les dérogations doivent être prouvées.

A première vue, il semble qu'un argument décisif nous oblige à donner à la *Déclaration* une valeur universelle. Les considérants que le Saint-Père invoque sont d'ordre général et ne sont pas limités à la France; la conclusion doit donc valoir sans restriction de pays. « *Puisque* le Souverain Pontife a mis lui-même le journal à l'Index, lui seul peut en permettre la lecture; » et « *puisque* Sa Sainteté a condamné *L'Action française* de manière aussi solennelle, les permissions générales ne s'étendent pas au journal ».

Mais, en réalité, cet argument est dénué de valeur. *Qui nimis probat, nihil probat* : si de la généralité des considérants, il faut conclure à la généralité de la conclusion quant aux *territoires* auxquels elle s'étend, il faut logiquement aussi en conclure à la généralité de la conclusion quant aux *matières* qu'elle atteint. En d'autres termes, si la restriction des pouvoirs vaut pour tous les pays, *parce que* la condamnation émane du pape en personne, il faut dire aussi qu'elle vaut pour tous les *ouvrages* qui ont été l'objet de condamnations émanées directement du Saint-Père. C'est dire que la présente *Déclaration* aurait pour effet de modifier complètement le *stylus Curiae* en matière de permissions d'Index (1), et d'excepter de tous les pouvoirs et de toutes les permissions générales accordés *toutes* les publications condamnées directement par des papes (2).

(1) Voir par exemple la Constitution *Officiorum ac munerum*, Decreta generalia, n° 24. — (2) Le cas est loin d'être isolé; il suffit de parcourir la dernière édition de l'*Index* pour s'en rendre compte. Un grand

L'interprétation qui aboutit logiquement à une conclusion dépassant à ce point toutes les probabilités, ne pourrait être admise que sur preuves décisives. Il nous paraît donc, sauf meilleur avis, que l'on ne peut rien conclure de la généralité des considérants.

D'autre part, deux arguments positifs semblent montrer que l'intention de Sa Sainteté n'a été que de parler pour la France. Le pape n'accorde de pouvoirs spéciaux qu'aux évêques de France, « *pro sua in Galliae episcopos benevolentia ac peculiari fiducia* ». Si son intention avait été d'étendre les restrictions à la Belgique ou à d'autres pays, Sa Sainteté aurait semble-t-il accordé les mêmes pouvoirs spéciaux à l'épiscopat de ces régions. — Ensuite, on entrevoit les raisons urgentes qu'il pouvait y avoir de restreindre les permissions accordées en France; dans le reste de l'Univers, ces raisons semblent faire totalement défaut.

En résumé donc : 1) la forme du document, réponse particulière donnée pour la France, nous oblige à dire que, sauf preuve contraire, la *Déclaration*, dans l'intention de Sa Sainteté, vaut pour la France seulement; — 2) la preuve du contraire n'est pas fournie par le contenu de la réponse : l'on ne peut tirer argument de la généralité des considérants, et le dispositif fournit un indice en faveur de la portée locale de la mesure.

Nous ne nous flattons pas d'avoir vu clair dans une question qui, du point de vue juridique, est extrêmement délicate. Une interprétation plus sévère de l'Autorité suprême reste possible, et nous n'aurions aucune peine à y acquiescer.

Jusqu'à meilleur informé cependant, nous croyons pouvoir tenir la conclusion : il y a toutes raisons de croire que la *Déclaration* ne vaut que pour la France. Comme nous sommes en matière d'interprétation stricte, nous nous garderons donc, en dehors de France, d'imposer une obligation grave et qui

nombre de documents des controverses jansénistes, les ouvrages de Frohschammer, Nuyiz, etc., ont été condamnés par des actes personnels des papes.

n'est pas prouvée. Les Ordinaires de certains pays estimeront peut-être, après la *Déclaration*, qu'il convient de se conformer à l'esprit des directions pontificales, et de se montrer particulièrement circonspect dans l'octroi des permissions. Nous ferons comprendre aux fidèles qu'il ne leur appartient pas de critiquer l'attitude de leurs pasteurs, et que si ceux-ci se montrent plus sévères, c'est à très bon escient.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Instruction sur la littérature sensuelle et sensuelle-mystique, 3 mai 1927. — (*A. A. S.*, XIX, 1927, p. 186-189). — INSTRUCTIO AD ARCHIEPISCOPOS, EPISCOPOS CETEROSQUE LOCORUM ORDINARIOS; DE SENSUALI ET DE SENSUALI-MYSTICO LITTERARUM GENERE.

Inter mala huius aetatis funestissima, quae doctrinam christianam de moribus penitus subvertunt atque animabus, Iesu Christi emptis pretioso Sanguine, admodum nocent, imprimis numeranda sunt ea litterarum genera quae sensualitati et libidini aut etiam lascivo cuidam mysticismo indulgent. Huiusmodi sunt praecipue fabulae romanenses, narratiunculae commenticiae, dramata, comoediae, quarum quidem scriptionum incredibiliter fecunda sunt haec tempora quotidieque maior ubique copia diffunditur.

Quae ingeniorum commenta quibus tam multi, maximeque iuvenes, tantopere capiuntur, si pudoris et honestatis finibus, non sane angustis, continerentur, non solum sine fraude delectare, sed etiam ad legentium mores conformandos prodesse possent.

Nunc vero satis dolere non licet, ut dictum est, ex hac affluentia librorum in quibus magna cum fascinatione nugacitatis par inest turpitudo, gravissimam animarum iacturam exsistere. Etenim quam plures huius generis scriptores fulgentissimis imaginibus impudica facta depingunt; obscoenissima quaeque, modo tecte, modo aperte et procaciter, omni castimoniae lege neglecta, enarrant; subtili quadam analysi vitia

carnalia vel pessima describunt eaque cunctis orationis luminibus et lenociniis exornant, adeo ut nihil iam in moribus inviolatum relinquatur. Id omne quam perniciosum sit, praesertim adolescentibus, quibus fervor aetatis difficiliorem efficit continentiam, nemo est qui non videat. Volumina autem illa, tenuia saepe, parvo venalia prostant apud bibliopolas, per vias et plateas civitatum, in stationibus, quae dicuntur, viae ferreae, eademque in manus omnium mira rapiditate veniunt et familias christianas in magna et luctuosa frequenter discrimina adducunt. Nam quis ignorat litteris eius modi phantasiam fortiter excitari, effrenatam libidinem vehementer accendi et cor in coenum turpitudinum trahi?

Ceteris veros fabulis amatoriis multo peiores solent ab iis proferri qui, horribile dictu, pabulum morbosae sensualitatis rebus sacris cohonestare non verentur, amoribus impudicis quamdam pietatem in Deum et religiosum mysticismum, falsissimum quidem, intexendo : quasi Fides cum rectae vivendi normae negligentia, imo impudentissima infitiatione, componatur et virtus religionis cum morum deprevatione consocietur. Contra, sanctum est vitam aeternam neminem consequi posse, qui, licet veritates divinitus revelatas vel firmissime credat, praecepta tamen a Deo data non custodit, cum christiani hominis ne ipsum quidem mereatur nomen quicumque fidem Christi professus, Christi vestigiis non ingreditur : « Fides sine operibus mortua est » (Iac., 2, 26) monuitque Salvator noster : « Non omnis qui dicit mihi Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum » (Matt., 7, 21).

Ne quis vero illa opponat : in pluribus illorum librorum nitorem et ornamenta orationis vere laudanda inesse, psychologiam hodiernis inventis congruentem praeclare doceri, lascivas autem corporis voluptates eo reprobari quod exprimantur, ut sunt, foedissimae, aut quod interdum cum conscientiae angoribus coniunctae ostendantur, vel quod patefiat quam saepe extrema turpissimi gaudii luctus cuiusdam poenitentiae occupet. Nam neque scribendi elegantia, nec medicinae aut philosophiae scientia — si modo his litterarum

generibus ea continentur — nec mens, quaevis ea sit, auctorum impedire unquam possunt quominus lectores, quorum generatim, propter naturae corruptionem, magna est fragilitas magnaque ad luxuriam propensio, paginarum immundarum illecebris sensim irretiti, et mentibus pervertantur et cordibus depraventur, ac, remissis habenis cupiditatum, ad scelera omnis generis delabantur, vitamque ipsam, sordibus oppletam, fastidientes, haud raro se ipsi interimant.

Ceterum quod mundus, qui sua quaerit usque ad contemptum Dei, his libris delectetur, eosdemque divulget, mirandum non est; sed maxime dolendum, a scriptoribus qui christiano nomine se iactant, operam studiumque in tam exitiosas litteras conferri. Numquid fieri potest ut principiis ethicae evangelicae adversando, adhaereatur Iesu benedicto, qui omnibus, ut carnem cum vitiis et concupiscentiis suis crucifigant, praecepit? « Si quis vult — inquit — post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me » (Matt., 16, 24).

Atque eo quidem audaciae et impudentiae scriptores processisse non paucos videmus, ut ea ipsa vitia suis libris in vulgus spargant, quae Apostolus vel nominari a christifidelibus vetuit : « Fornicatio autem, et omnis immunditia... nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos » (*Eph.*, 5, 3). Discant isti tandem aliquando se duobus dominis servire non posse, Deo et libidini, religioni et impudicitiae. « Qui non est mecum — ait Dominus Iesus — contra me est » (Matt., 12, 30), ac certe cum Iesu Christo non sunt scriptores sordidis descriptionibus bonos depravantes mores, qui societatis civilis ac domesticae sunt verissima fundamenta.

Itaque perspecta litterarum lascivarum colluvie, quae quoquo anno latius omnes fere nationes inundat, Sacra haec Suprema Sancti Officii fidei et moribus tuendis praeposita Congregatio, Apostolica auctoritate ac nomine SSmi Domini Nostri Pii Divina Prov. Papae XI, omnibus locorum Ordinariis mandat, ut omni qua possunt ope tanto tamque praesenti malo mederi conentur.

Profecto ipsorum est, qui a Spiritu Sancto positi sunt regere Ecclesiam Dei, in omnia, quae in suis dioecesibus typis imprimantur et edantur, solerter diligenterque invigilare.

Neminem autem illud effugit, libros, qui toto orbe hodie vulgantur, longe crebriores esse quam qui a Sede Apostolica examini possint subiici. Propterea Pius X s. r. Motu-proprio « *Sacrorum Antistitum* » haec edixit : « Quicumque in vestra uniuscuiusque dioecesi prostant libri ad legendum perniciosi, ii ut exsulent fortiter contendite, solemni etiam interdictione usi. Etsi enim Apostolica Sedes ad huiusmodi scripta e medio tollenda omnem operam impendat, adeo tamen iam numero crevere, ut vix notandis omnibus pares sint vires. Ex quo fit, ut serior quandoque paretur medicina, quum per longiores moras malum invaluit. »

Nec vero talium voluminum et opusculorum pleraque, quamquam perniciosissima, speciali Supremae huius Congregationis censura plecti valent. Quare Ordinarii ex canone 1397 § 4 C. I. C. per se aut per Consilia *a vigilantia*, quae quidem Summus idem Pontifex, litteris encyclicis « *Pascendi dominici gregis* » instituit, sedulo naviterque gravissimum istud munus explere studeant ; neque opportune denunciare in dioecesanis Commentariis praetermittant eosdem libros uti damnatos et quam maxime noxios.

Praeterea quis ignorat Ecclesiam generali lege iam statuisse, ut libri pravitate infecti, qui morum integritatem data opera vel ex professo laederent, vetiti haberentur omnes, perinde ac si in *Indicem* librorum prohibitorum relati essent? Consequitur inde ut peccatum letale ab iis admittatur qui sine permissione debita librum non dubie salacem legant, etiamsi ab auctoritate ecclesiastica non sit nominatim damnatus. Et quia de hac re, maximi quidem momenti, falsae et exitiosae opiniones obtinent inter christifideles, ideo locorum Ordinarii pastoralibus admonitionibus curent, ut imprimis parochi eorumque adiutores animum in id intendant, et fideles opportune edoceant.

Insuper omnibus declarare qui libri nominatim, pro singularum dioecesium necessitatibus, ipso iure prohibiti sint Ordinarii ne omittant. Quod si fideles a volumine quopiam arcere efficacius celeriusque se posse existiment si peculiari decreto illud improbent, hoc suo iure omnino utantur oportet sicut, gravioribus causis postulantibus, id ipsum consuevit S. Sedes,

ad praescriptum canonis 1395 § 1 C. I. C. : « Ius et officium libros ex iusta causa prohibendi competit non solum supremae auctoritati ecclesiasticae pro universa Ecclesia, sed pro suis subditis Conciliis quoque particularibus et locorum Ordinariis. »

Denique haec Suprema Sacra Congregatio omnes Archiepiscopos, Episcopos et reliquos locorum Ordinarios iubet, occasione relationis dioecesanae, quidquid contra libros lascivos statuerint et exsecuti sint, Sancto Officio manifestare.

Ex aedibus Sancti Officii, die 3 Maii 1927.

R. Card. Merry del Val, *a Secretis*.

Le titre même de cette Instruction du Saint-Office est particulièrement suggestif. Habitués à être mis en garde contre la littérature sensuelle, nous n'entendions plus guère parler d'un genre qui, dans les siècles passés, a été plus d'une fois dénoncé par le Saint-Siège : la sensualité mêlée de pseudo-mysticisme.

L'Instruction, après un exposé des motifs qui, à lui seul, demanderait, non pas un rapide commentaire, mais une étude fouillée, se termine par un dispositif précis. Elle ne fait du reste qu'attirer l'attention des Ordinaires sur des obligations déjà connues, et précise des mesures d'exécution.

La partie doctrinale du document insiste sur les normes qui décident de la valeur morale d'un roman, d'une nouvelle, d'une œuvre littéraire quelconque.

Publications « obscènes, lascives, sensuelles » : ces mots voisinent constamment dans le texte. Théologiquement, on dira qu'il y a obscénité dès qu'un récit, une description, va, de sa nature, à exciter les passions mauvaises. Pour juger du caractère d'un passage, d'un livre, il ne faut pas seulement se demander quel a été le but de l'auteur, celui que, subjectivement, il a voulu atteindre ; ce but peut avoir été indifférent, louable même ; il faut voir à quoi tendent, objectivement, par elles-mêmes, les descriptions, les mises en scène. Ont-elles pour effet naturel d'exciter à la luxure? Elles sont mauvaises. Rien qu'à ce titre, bien des choses qui « se lisent » méritent peut-être un jugement sévère.

Est-ce à dessein que le Saint-Office emploie le terme « sensuel »

presque comme synonyme d' « obscène » ? Théoriquement, on peut tracer une limite entre les deux notions ; limite flottante cependant, puisqu'aussi bien le « sensuel », par définition, tend à quelque chose de plus grave. En pratique, trop souvent, il n'y a guère moyen de décider à quel moment la sensualité fait place à la luxure ; le glissement de l'une à l'autre, pour être d'abord peu sensible, n'en est pas moins psychologiquement inévitable ; le moment de la chute est impossible à prévoir. Le jugement du moraliste sera à peine moins sévère pour la sensualité acceptée, habituelle surtout, que pour des fautes matériellement plus graves : vouloir la cause, c'est vouloir l'effet. L'on comprend donc que, pour la pratique des lectures, on fasse à peine la distinction entre le sensuel et les modalités plus caractérisées. La moralité d'une lecture est dans l'influence qu'elle exerce. A-t-elle comme résultat, en fait, d'augmenter les difficultés de la vertu, de diminuer les forces de résistance, elle ne peut se justifier en morale que pour des raisons *proportionnées ;* par elle-même, elle est déjà lecture mauvaise. Mène-t-elle, en pratique, à des fautes, intérieures ou extérieures, et cela autrement que par simple surprise, passagère et isolée, elle ne se justifie *plus du tout.* S'il est rigoureusement vrai qu'il faut préférer mourir que d'offenser Dieu, il va de soi qu'aucune raison, ni de passe-temps, ni de convenances mondaines, ni de formation littéraire, ni d'étude, ne peut innocenter des lectures qui ont, comme conséquence de fait, des fautes formelles.

Le Saint-Office insiste sur une application de ce principe : ni l'éclat et la perfection du style, ni la finesse de psychologie d'un roman, ne sauraient rendre bon un livre dangereux. Il ne suffit même pas que le point de vue de l'auteur soit parfaitement moral, qu'il présente le vice comme une honte, que sa thèse soit saine, voire bienfaisante. Prenez le lecteur de la masse, et non pas une élite d'entre les lecteurs, mûrie au point de vue intellectuel et moral, aguerrie par la pratique d'une vie intègre au milieu des sollicitations ; prenez-le tel qu'il est, très faible souvent, hélas, contre les entraînements : le vrai résultat de la lecture pourra être celui des seules pages troublantes du volume.

L'Instruction parle en termes particulièrement sévères du genre nouveau, pseudo-mystique, de romans sensuels. D'une sensualité plus raffinée, « larvée » sans doute (on a souri du mot, mais il n'en reste pas moins exact), le Saint-Office estime ce genre *bien plus mauvais* (*multo peiores*) que la littérature franchement provocante. Défendre les hommes contre la faiblesse qui les entraîne au mal, n'est pas chose facile ; mais les garder des pires misères quand ils se font illusion, et que leur recherche sensuelle leur paraît piété, charité, compassion, zèle pour une âme... on serait tenté de dire que c'est chose désespérée ; « si lux quae in te est tenebrae sunt », si le *mal* s'appelle *bien*, que faire ? Le mysticisme sensuel ancre les âmes dans ces illusions malfaisantes. Des romanciers catholiques pourraient-ils oublier à ce point que l'amour de Dieu, l'amour parfait surtout, a pour première condition la pureté de cœur, et que pureté dit avant tout chasteté intacte ? Et ceux-là ne savent pas par le dedans ce qu'est la vie chrétienne, qui s'imagineraient que l'amour sensuel de la créature peut être un acheminement à l'amour divin.

En terminant son Instruction, le Saint-Office n'édicte cependant aucune mesure nouvelle, mais fait, au nom du Souverain Pontife, un vigoureux appel au zèle des évêques ; il demande une action énergique.

1. C'est aux évêques qu'il incombe de surveiller les publications dans leur diocèse ; le Saint-Office ne saurait étendre sa vigilance à tout ce qui s'imprime de par le monde.

2. La section de l'Index du Saint-Office ne peut condamner la plupart des publications, même les plus pernicieuses. C'est avant tout aux évêques à interdire dans leurs diocèses les livres qui le méritent. Ils seront aidés dans cette tâche par les *Conseils de vigilance* institués par l'encyclique *Pascendi*. — Cette remarque de l'Instruction est à rapprocher du can. 1397, § 5 : « Les Ordinaires déféreront au Saint-Siège les publications qui demandent un examen plus délicat ou celles pour lesquelles une sentence de l'autorité suprême paraît nécessaire en vue de l'effet salutaire à produire. » C'est dire, que l'intervention de l'Index diocésain serait la règle, celle de l'Index romain l'exception.

3) Il ne faut pas oublier que les livres *ex professo* obscènes tombent sous une règle générale de l'Index, et que, par conséquent, on ne peut pas plus les lire sans permission de l'autorité compétente, qu'on ne peut lire un livre nommément condamné. C'est un point à inculquer aux fidèles. — L'Instruction rappelle ici un principe qu'on oublie parfois : les publications obscènes sont interdites et par le droit naturel, et par le droit positif. Il ne suffit donc pas que l'on estime pouvoir *en droit naturel* se les permettre ; plût à Dieu du reste, que les chrétiens observassent toujours en cette matière la prudence et la réserve qu'impose la seule loi morale ! Un livre obscène, même s'il pouvait être lu sans dommage subjectif, resterait gravement défendu de droit *positif*.

4. Les Ordinaires devront désigner nommément, suivant les besoins de chaque diocèse, ces livres qui sont à l'Index de plein droit. Et si cela est utile pour détourner plus efficacement et plus rapidement les fidèles d'une lecture pernicieuse, ils feront usage de leur pouvoir de mettre spécialement à l'Index.

JOHN JANSSENS, S. I.

S. CONGRÉGATION DES RITES

La fête du Sacré-Cœur au Portugal (18 février 1927). — CONIMBRICEN. DUBIA CIRCA FESTUM SACRATISSIMI CORDIS IESU IN LUSITANIA. — Hodiernus Ecclesiae Cathedralis Conimbricen. Archidiaconus, cum consensu sui Revmi Episcopi, Sacrae Rituum Congregationi humillime exposuit quae sequuntur :

Summus Pontifex Pius Papa VI die 31 Maii 1772 per Sacram Rituum Congregationem indulsit, ut Festum Sacratissimi Cordis Iesu in toto Lusitaniae regno celebretur sub ritu duplici I classis sine Octava, etiamsi occurat Festum S. Antonii Lusitani Confessoris, Patroni principalis ; die vero 5 Augusti eiusdem anni Sanctitas Sua per ipsam Congregationem ex speciali gratia concessit, ut praedictum Festum Sacratissimi Cordis Iesu in omnibus regnis, civitatibus et locis Regibus Lusitaniae subiectis, celebretur in posterum sub ritu primae classis sine

octava, proindeque non omittatur, etiamsi eadem die aliud ex solemnioribus Festis occurrat.

Hinc quaeritur :

I. An Festum Sacratissimi Cordis Iesu, quod, attento speciali privilegio, in Lusitania est per accidens primarium (S. R. C. 10 Maii 1895, n. 3855 ad V), ibidem tam in occurrentia quam in concurrentia cedere debeat festis duplicibus I classis primariis universalis Ecclesiae, ex. gr. festo Nativitatis S .Ioannis Baptistae, iuxta novas Breviarii Romani Rubricas, tit. 11, n. 1?

II. An idem Festum Sacratissimi Cordis Iesu in Lusitania tam in occurrentia quam in concurrentia praeferendum sit cuilibet Festo particulari, ex. gr. festo principalis Patroni loci?

Et Sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, omnibus perpensis rescribendum censuit : « Affirmative ad utrumque » atque ita rescripsit ac declaravit. Die 18 Februarii 1927.

A. Card. Vico, Ep. Portuen, et S. Rufinae,
S. R. C. Praefectus.
Angelus Mariani, *Secretarius.*

La réponse à la première question n'est qu'une application de la règle donnée par les nouvelles Rubriques au Titre 11, n. 1. Il n'en est pas tout à fait de même pour la réponse à la deuxième question. D'après la règle énoncée dans ce même numéro en effet les fêtes propres telles que la fête du Patron principal du lieu et celle du Titulaire de l'église ne cèdent le pas qu'aux doubles primaires de classe de l'Église universelle ; elles devraient donc prévaloir sur la fête du Sacré-Cœur, même là où celle-ci est primaire. Il faut donc en conclure qu'au Portugal la fête du Sacré-Cœur jouit des privilèges liturgiques du Patron du lieu tout en se célébrant sans octave et, semble-t-il, sans fériation. On ne pourrait évidemment étendre ce privilège aux autres endroits où la fête du Sacré-Cœur est *per accidens* primaire, par exemple en tant que titulaire de l'église.

Jos. Pauwels, s. i.

Bibliographie

ÉCRITURE SAINTE

Un professeur de Séminaire. **Histoire Sainte** (Cours d'instruction religieuse). Paris, Mame-de Gigord, s. d. (14 × 23 cm.), 778 p.

Cette nouvelle Histoire Sainte doit être chaudement recommandée à tous les prêtres, à tous les professeurs de religion pour qui elle est écrite; nous ne croyons pas que, parmi nos manuels catholiques de langue française, il y en ait d'autres qui, actuellement, lui soient supérieurs, ni peut-être même égaux en valeur.

L'auteur — qui malheureusement reste anonyme — a réussi à unir des qualités très diverses : une parfaite orthodoxie doctrinale, une vive intelligence de la valeur surnaturelle des faits bibliques, un sens très averti de l'histoire, une grande clarté pédagogique. Les exégètes qui parcourront ce volume remarqueront facilement ce qu'il suppose de recherches minutieuses et d'études approfondies; ce caractère de « répertoire » complet, de « Somme » d'Écriture Sainte, les frappera d'emblée. D'abord, au début des périodes principales, sont marquées les grandes lignes — surnaturelles et naturelles — de l'histoire du peuple de Dieu; vient alors, dans chaque chapitre, l'exposé des faits, exposé très clair, concret et raisonné, expressif et vivant, illustré de gravures bien choisies; suivent, en texte minuscule, des notes et éclaircissements résolvant toutes les difficultés de détail que pose le texte sacré; enfin un résumé substantiel et un tableau synoptique groupent les faits dans la mémoire, en en marquant l'enchaînement. Par ces alternances variées de caractères typographiques, l'auteur a réussi à mettre en ces 778 pages la matière de plusieurs gros volumes.

Est-ce à dire que cette Histoire Sainte soit parfaite et représente un sommet, un *point culminant* en ce genre? Nous sommes persuadé que l'auteur, judicieux et averti comme il apparaît, préférerait présenter plutôt son livre comme un *point de départ*, un *exemple* à suivre par d'autres qui tâcheraient de faire aussi bien, ou, si possible, mieux encore. Il faut bien avouer que la plupart de nos Histoires Saintes sont restées singulièrement en retard sur les progrès de l'exégèse; le laïc cultivé, le prêtre qui demande une histoire de l'Ancien Testament répondant à sa maturité intellectuelle, n'en trouve guère de pleinement satisfaisante dans notre littérature catholique; il était grand temps de remédier à cette lacune. L'auteur de ce manuel est en somme un des premiers à tenter cette difficile synthèse et, d'emblée, il nous donne une œuvre excellente; pour le progrès de l'enseignement catholique, nous souhaitons qu'il ne reste pas le seul et que des concurrents multiples tâchent de lui ravir la palme.

Nous souhaiterions, pour notre part, que ce progrès à venir *accentuât* encore les deux *innovations heureuses* de ce manuel, à savoir son caractère *synthétique* et son caractère *concret*.

Il y aurait à marquer de mieux en mieux *l'évolution progressive* des institutions, des idées, des aspirations du peuple d'Israël, montant, par la force de Dieu, vers le Christ. Dieu a conduit son peuple, par des révélations successives, de plus en plus précises, vers ses destinées chrétiennes; cette synthèse théologique, s'élaborant à travers les siècles, devrait être étudiée et notée avec soin. Dieu a formé son peuple par la leçon des événements, en ordonnant à ses fins surnaturelles les lois ordinaires de l'histoire sociale, économique et politique; cette vie réelle, — profondément humaine à la fois et intimement divine, — du peuple de Dieu devrait être décrite avec toute la perspicacité de l'historien, de l'économiste et de l'homme d'État, en même temps qu'avec la clairvoyance du croyant.

Nos histoires saintes devraient se dégager de plus en plus des anachronismes inconscients, et retrouver, dans leur réalité concrète d'autrefois, les grands hommes et les grands faits de l'Ancien Testament. Ils sont singulièrement vivants et expressifs les élus de Dieu en Israël; les connaître tels qu'ils sont, dans la rudesse native de leurs fortes qualités et de leurs défauts réels, c'est mieux comprendre l'action divine qui s'empare d'eux et les conduit selon ses desseins; c'est avec de rudes natures et des âmes parfois bien imparfaites que Dieu a bâti l'admirable épopée de son messianisme; mais dans ces âmes il a mis sa marque, son trait divin qui les grandit, et les pose, même pour nous, en exemples. Pourquoi, dans les manuels, ne pas tâcher de ressusciter, de camper bien vivants devant nous ces héros d'autrefois, pourquoi leur appliquer toujours du dehors ce style hagiographique, fade, abstrait et vague, qui est, hélas, devenu de mode? En rompant avec ces coutumes regrettables, l'auteur a rendu service à l'enseignement catholique; puisse-t-on marcher dans cette voie de plus en plus résolûment. J. Levie, s. i.

K. Staab. **Die Pauluskatenen, nach den handschriftlichen Quellen untersucht** (Scripta Pontificii Instituti Biblici). Roma, Institutum Biblicum, 1926, (18×25 cm.), VII-282 p., 7 gravures. Prix : 12 RM.

Ce travail est remarquable par l'ampleur de la documentation, la solidité des résultats, la clarté de l'exposé.

L'exégèse grecque de S. Paul, qui fut si riche et si variée, n'est plus représentée aujourd'hui que par quelques œuvres intégralement conservées : les homélies de S. Jean Chrysostome, des traductions ou adaptations latines du commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains et de celui de Théodore de Mopsueste sur les dix plus petites épîtres; en outre

les ouvrages, bien moins originaux, de Théodoret, de Jean Damascène, d'Isidore de Peluse. Perdus les commentaires d'Origène et de Théodore de Mopsueste sur les autres épîtres, les commentaires sur Paul de Clément d'Alexandrie, de Diodore de Tarse, de Didyme l'Aveugle, d'Apollinaire, de Denys d'Alexandrie, d'Eusèbe de Césarée, etc., etc. Tout ce que nous pouvons en retrouver à présent n'existe plus que dispersé dans les « chaînes » des épîtres pauliniennes, en grande partie encore inédites et jusqu'ici très peu étudiées. A maintes reprises, des savants de valeur ont signalé le besoin urgent d'un examen critique des chaînes grecques du Nouveau Testament. En rechercher et analyser les manuscrits, les grouper et classer, déterminer leurs rapports mutuels, découvrir leurs sources, apprécier leur valeur : telle est la tâche à accomplir à travers les bibliothèques d'Europe. M. K. Staab, préparé déjà par un travail du même genre sur les épîtres catholiques, a entrepris et poursuivi persévéramment l'étude approfondie des chaînes grecques de S. Paul. Le présent volume nous en communique les résultats.

Ils sont d'un vif intérêt. M. Staab ramène toutes les chaînes grecques *anonymes* que nous connaissons à trois types qu'il désigne par le nom du manuscrit principal : le *typus Vaticanus* (épîtres aux Romains et aux Corinthiens), le *typus Monacensis* (Romains), le *typus Parisinus* (autres épîtres), tous trois indépendants l'un de l'autre, composés à des dates variant entre le VII^e^ et le X^e^ siècle, et méritant d'inspirer confiance — dans l'ensemble — tant pour l'identification que pour la fidélité des *scholia* qu'ils contiennent. Or, de ces trois chaînes si importantes, une bonne part est encore inédite, et ce qui est imprimé dans le livre classique de Cramer est plus d'une fois reproduit d'après le manuscrit le moins fidèle ou le moins complet. — Suit alors l'étude des chaînes attribuées *à un auteur déterminé*. M. Staab a donné une attention particulière à la plus célèbre, celle dite d'Oecumenius (Migne, 118, 119) ; il en a analysé 53 manuscrits et consacre à l'étudier les pages 93 à 212 de son livre. Elle fut, pense-t-il, composée au IX^e^ siècle (et dès lors n'a rien à voir avec Oecumenius qui vécut au VI^e^) par la compilation des œuvres de S. Jean Chrysostome, de Théodoret, du vrai Oecumenius, et, pour le reste, d'une chaîne déjà existante, apparentée au *Typus Vaticanus;* plus tard une autre main ajouta de très nombreux fragments de Photius. Les œuvres de Chrysostome, de Théodoret et le *Typus Vaticanus* nous étant conservés, la chaîne d'Oecumenius perd, on le voit, par ces conclusions, une bonne part de sa valeur et de son intérêt. Du reste, M. Staab nous montre que l'édition de Morelli, reprise dans Migne, a été établie sur une tradition manuscrite des plus défectueuses.

Ce volume se termine par un chapitre très suggestif : « Résultat. L'exégèse de Paul dans l'Église grecque » ; l'importance et la valeur des conclusions de M. Staab y apparaissent en pleine lumière. J. Levie, s. I

E. Tobac. **Les cinq livres de Salomon.** Bruxelles, Vromant, 1926, 222 p. (12×19 cm.). Prix : 11 fr.

L'Ancien Testament est trop ignoré des laïcs catholiques et parfois même des prêtres. Un écrivain protestant français en faisait récemment la remarque dans une revue américaine : « Des hommes cultivés qui éprouveraient une extrême confusion s'ils se trompaient sur un classique, en prenant par exemple Virgile pour un poète grec ou Démosthène pour un orateur romain, n'ont aucune honte à manifester une extrême ignorance sur les livres de la Bible ». M. Tobac semble s'être assigné la tâche de remédier à ce mal, en mettant les grandes œuvres de l'Ancien Testament à la portée du public instruit. Après deux volumes sur les prophètes, qui furent très favorablement accueillis, il nous donne aujourd'hui une excellente étude de haute vulgarisation sur « les cinq livres de Salomon ». Il y traite successivement du livre des Proverbes, de l'Ecclésiaste, du Cantique des Cantiques, du livre de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, examinant pour chacun d'eux les problèmes historiques qui se posent : auteur, date, but, plan, caractéristiques, etc. Mais il ne se limite pas à l'extérieur du livre sacré ; par la traduction expressive de nombreux versets, par l'étude plus fouillée de quelques passages importants, par des analyses littéraires et morales du contenu, il cherche à faire goûter la sagesse inspirée, à en révéler aux profanes la saveur littéraire, et surtout la valeur morale ou religieuse. Son livre devient ainsi une utile introduction à la littérature de la Sagesse en même temps qu'une intéressante chrestomathie.

La méthode est heureuse et elle a été employée avec la sûreté de jugement et la richesse d'érudition qui caractérisent l'auteur. Les meilleurs et les plus récents commentateurs catholiques — sans négliger les autres — ont été étudiés par lui avec soin ; ce sont leurs conclusions, précisées ou enrichies selon son avis personnel, que M. Tobac adapte à ses lecteurs. Il ne s'asservit pourtant à personne ; s'il doit par exemple à M. Podechard son analyse du livre de l'Ecclésiaste (p. 34-37), il ne le suit pas jusqu'au bout dans la distinction des sources (p. 56-61). Nous regrettons toutefois qu'en certains cas l'auteur n'ait pas pris plus nettement position entre les divers avis, par exemple p. 53 à propos de l'origine de l'Ecclésiaste. Les arguments énumérés, s'ils sont dûment approfondis, montrent suffisamment que Salomon n'en est pas l'auteur ; pourquoi employer alors des circonlocutions embarrassées comme celle-ci : « Dans l'hypothèse où l'Ecclésiaste ne serait pas de Salomon, peut-on en déterminer l'époque et l'auteur ? »

Le livre de M. Tobac sera très utile, non seulement à ceux pour qui il est directement écrit, mais aussi aux exégètes eux-mêmes ; ils se féliciteront que l'auteur ait eu l'heureuse idée d'insérer à leur place naturelle dans ce volume les articles suggestifs qu'il a fait paraître à diverses reprises dans la *Vie diocésaine*. Bien des pages retiendront leur attention ; notons

en particulier l'étude si claire et si pénétrante consacrée au sens du Cantique des Cantiques (p. 94-110). J. Levie, s. i.

Dr O. Graber. **Im Kampfe um Christus Eine Ueberprüfung der Angriffe des Professors Arthur Drews gegen die geschichtliche Existenz Jesu** (Graz). J. Meyerhoff. 1927. (16×24 cm.), viii-230 p. Prix : 15 Mk.

Le Docteur Graber s'est assigné une tâche bien ardue en prétendant réfuter *dans le détail* un écrivain qui vraiment n'en vaut pas la peine et surtout en s'imposant de le réfuter pas à pas, *chapitre par chapitre*. Les attaques de Drews contre l'existence du Christ révèlent chez leur auteur un sens historique si faible, un subjectivisme imaginatif si déconcertant, qu'elles ne se prêtent guère à une discussion méthodique et technique; une réfutation, voulant rencontrer semblables objections l'une après l'autre, sera contrainte de rappeler souvent des généralités évidentes et de prouver longuement des faits depuis longtemps établis. N'eût-il pas été plus pratique — et plus convaincant — de marquer d'abord par quelques exemples bien choisis l'insuffisance historique et psychologique de la méthode de Drews, puis d'établir positivement, dans une synthèse constructive, les points essentiels qu'il attaque? Nous craignons que le lecteur, le lecteur profane surtout, ne se perde dans la poussière des détails du livre de M. Graber et ne se prive, en le fermant trop tôt, du fruit réel qu'il peut en retirer. Sans doute, malgré sa faible valeur, Drews doit être réfuté puisque son livre, en quinze ans, a atteint son quatorzième mille; mais une réponse plus synthétique, plus indépendante de l'attaque, eût été plus lumineuse et, somme toute, plus scientifique.

Nous reconnaissons du reste pleinement les mérites réels du travail de M. Graber : documentation riche et solide, puisée dans les œuvres des meilleurs exégètes catholiques, étude approfondie du sujet, exposé clair et ferme des objections de Drews et des réponses catholiques, ces qualités assureront à ce livre, nous l'espérons, l'influence bienfaisante et éclairante que son auteur avait en vue. J. Levie, s. i.

A. Vaccari, s. i. **I libri poetici della Bibbia tradotti dai testi originali e annotati dal P. ...** Roma, Pontificio Istituto Biblico. 1925, (15×11 cm.), xv-415 p. Prix : In carta vergata, L. 10; in carta indiana, L. 14 (Posta compresa).

Voici le second volume de l'Ancien Testament, traduit d'après les textes originaux par le P. Vaccari. Cette publication importante qui s'ouvrait en 1923 par la traduction du Pentateuque, sera favorablement accueillie en Italie. Ne déplore-t-on pas depuis longtemps l'absence de travaux scripturaires d'une haute signification scientifique? L'auteur nous semble ici avoir pleinement atteint le but désiré. Dans le présent volume, nous retrou-

vons le chef-d'œuvre du lyrisme hébraïque et toute la riche littérature didactique. Nous attirons spécialement l'attention sur le livre de l'Ecclésiastique qui, pour la première fois, vient d'être traduit en langue moderne, d'après le texte hébraïque récemment découvert. Le style est d'un italien moderne où la noblesse de l'expression s'allie à la plus grande simplicité ; les notes sont rédigées avec sobriété et précision.

Tout nous fait donc espérer le complet succès de cette œuvre, dont nous attendons impatiemment le prochain achèvement. L. Apolloni, s. i.

Ed. Koenig. **Hebraïsches und Aramäisches Wörterbuch zum alten Testament,** 2e et 3e édition augmentée. Leipzig, Dieterich, 1922, (18×23 cm.), x-681 p. Prix : 8 RM.

La haute compétence de M. E. König comme hébraïsant est universellement connue ; son ouvrage monumental « *Historisch-Komparatives Lehrgebäude der hebräischen Sprache* » fait autorité chez les exégètes ; aussi lorsque, en 1910, parut la première édition de son *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch,* fut-elle favorablement accueillie et bientôt épuisée. La nouvelle édition ne diffère de la précédente que par un appendice de quinze pages, indiquant sommairement les principaux progrès philologiques en la matière.

Le dictionnaire de König se distingue avant tout par un remarquable effort de précision dans la détermination du sens des mots ; s'aidant des conclusions de sa *Stylistique*, l'auteur marque nettement, pour chaque vocable, le lien interne, logique et psychologique, entre les diverses significations ; si ces dérivations d'idées ne peuvent pas toujours être transposées d'emblée sur le terrain de l'évolution historique, elles aident, en tout cas, singulièrement à acquérir une connaissance claire et complète du vocabulaire hébreu, jusque dans ses moindres nuances. Ajoutez-y une notation attentive — autant que faire se peut — de l'étymologie et des rapprochements linguistiques essentiels, une analyse soignée des noms propres, une étude grammaticale minutieuse renvoyant sans cesse à la grande grammaire de l'auteur, un index araméen contenant, à côté des mots bibliques, ceux des papyri d'Éléphantine. Par ces avantages, ce dictionnaire garde sa valeur indépendante, même pour qui possède déjà les dictionnaires plus complets de Gesenius-Buhl ou de Brown-Driver. Pour les autres, il semble bien être actuellement le dictionnaire le plus pratique et le plus sûr, celui qui s'impose dès qu'on abandonne, après les débuts en hébreu, le petit lexique de Leopold. Aidé de ce dictionnaire, l'étudiant pourra entreprendre avec fruit l'étude approfondie des textes bibliques et acquérir progressivement la connaissance vivante, le « sens » de la langue hébraïque. J. Levie, s. j.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Saint Jean de la Croix

Docteur de l'Église.

SA DOCTRINE MYSTIQUE (1)

Le décret pontifical du 24 août 1926, qui proclame saint Jean de la Croix Docteur de l'Eglise universelle, n'a surpris personne : il est la réponse à de légitimes instances et la ratification officielle de l'autorité du grand mystique espagnol.

Ce décret vient à son heure. Dans notre temps où, à tant d'agitations politiques et religieuses, le mysticisme vient ajouter sa lumière ou sa confusion, saint Jean de la Croix pourrait reconnaître des traits du sien (2). Nos âmes déçues, sceptiques, anxieuses, vont-elles s'adapter à une vie toute matérialisée ou bien se rejeter dans un mysticisme sauveur?

Les deux tendances sont aujourd'hui assez accusées. Si la première est commune à la plupart des époques, il semble que la seconde, la conception mystique, devienne caractéristique de la nôtre, et l'on doit s'en réjouir. Toutefois, il se pourrait que les divergences soient très superficielles et l'on sait, par exemple, les attaches profondes de certain mysticisme au panthéisme et à l'égoïsme sensuel, si raffinés et si artistiques qu'ils se montrent. Mais, puisque la mystique est en honneur, et l'on dirait même à la mode, il importe extrêmement non point de s'opposer au mouvement qu'elle provoque, mais de l'épurer et de le libérer d'influences

(1) C'est le 24 novembre prochain que l'Eglise universelle, pour la première fois, fêtera saint Jean de la Croix comme Docteur de l'Église. Nous avons tenu à célébrer à cette occasion dans notre Revue le grand maître du mysticisme catholique ; M. l'Abbé Groult, auteur d'un volume récent « *Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI^e siècle* », a bien voulu esquisser à grands traits, pour nos lecteurs, la doctrine mystique de saint Jean de la Croix. — (2) Jean de Yépès, devenu saint Jean de la Croix, est né à Fontiveors (Vieille-Castille) en 1542 et est mort à Ubeda (Andalousie) en 1591.

néfastes et de tendances dangereuses. Il faut empêcher que les âmes qui aspirent à sortir d'une vie qui les étouffe ne s'élancent et ne s'abîment dans l'inconnu : il faut que le mysticisme catholique se définisse nettement comme la voie lumineuse et sûre vers laquelle puissent se diriger tous les hommes de bonne volonté.

Saint Jean de la Croix a tracé cette voie d'une manière précise : l'Eglise nous le propose comme le guide le plus autorisé, en qui, assurément, elle a reconnu une de ces âmes privilégiées disposées par des grâces spéciales « à transmettre leur esprit et leur vertu à une famille de disciples » (1). Cette doctrine spirituelle que saint Jean a eu pour mission de nous transmettre, nous voudrions la proposer ici, beaucoup moins dans ses détails que dans ses lignes fondamentales et sous ses aspects caractéristiques.

Mais avant d'écouter saint Jean de la Croix, il n'est pas sans intérêt de nous rappeler à combien de titres il mérite d'être entendu.

I. La personne et l'œuvre.

Jean de la Croix est à la fois mystique et théoricien de la mystique. Nous ne méprisons point les constructeurs ou les commentateurs de systèmes ; pourtant nous préférons, avec sainte Thérèse d'Avila, surtout quand il s'agit de ces choses qui demeurent toujours assez obscures à ceux qui ne les ont pas expérimentées, quelqu'un qui possède et la science et l'expérience. Or, saint Jean de la Croix est unanimement considéré comme un des mystiques qui se sont le plus avancés dans les profondeurs divines. De plus, son expérience personnelle s'est enrichie au contact direct d'âmes élevées en contemplation, telle l'illustre sainte que nous venons de citer.

(1) *Vive Flamme*, str. II, vers 2 ; *trad. cit.* plus bas, t. III, p. 177.

Nous savons, d'autre part, que Jean de Saint-Mathias (c'était le nom que portait, en ce temps, notre Docteur) fit de solides études à l'Université de Salamanque, alors dans une période de renouveau thomiste et de splendeur. Tard venu, il a pu profiter des richesses mystiques accumulées de l'antiquité et du moyen âge, et il n'a certainement pas manqué de le faire. Enfin, il s'est trouvé, comme nous le disions plus haut, dans un siècle tourmenté et dans un pays où le mysticisme produisait peut-être plus de fruits malsains que de merveilleux. Esprit lucide et ferme, Jean de la Croix aura remarqué les écueils de la mystique, ses contrefaçons, il aura voulu les prévenir et, s'il en avait été besoin, on peut être assuré que la malveillance de ses frères, les Mitigés, et la crainte des inquisiteurs auraient contenu notre saint dans les limites d'une rigoureuse prudence et inspiré à sa doctrine une forme modérée et précise.

Mais la vie même de Jean de la Croix apporte un précieux témoignage en faveur de son mysticisme. Qu'on ne s'imagine pas saint Jean passant les trois quarts de son existence dans un poétique ermitage, se dispensant de la charité effective et fuyant l'action afin d'éviter la lutte et la souffrance. Le petit Jean de Yépès n'avait que quelques années lorsqu'il perdit son père, qui laissait sa famille dans la gêne. Il essaya divers métiers pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa mère. Il fut, en dernier lieu, attaché à un hôpital, en qualité de quêteur et d'infirmier. Cependant, il disposait chaque jour de quelques heures pour suivre les cours de « grammaire », et après une journée aussi pleine, sur le tas de fagots qui lui servait de lit, on le trouvait poursuivant ses études au lieu de se reposer. Entré au Carmel à l'âge de vingt et un ans, devenu prêtre quelques années après, une rencontre avec sainte Thérèse l'oriente vers la réforme de l'Ordre. S'efforçant, en donnant le premier l'exemple, de rétablir l'observance rigoureuse primitive, plus favorable à la vie contem-

plative, il subit d'acharnées persécutions de la part des Mitigés et même se voit traîné dans un cachot à Tolède, où il demeure huit mois. Il en sort miraculeusement et dépense alors tout le reste de sa courte vie à fonder des Carmels, à former des disciples et à écrire des œuvres immortelles : *La montée du Carmel*, *La nuit obscure*, *La vive flamme d'amour*, *Le cantique spirituel*. Ces livres sont nés d'une âme haute et courageuse. Ils expriment avec une clarté qu'on n'a point dépassée, une expérience que l'auteur a lui-même contrôlée rationnellement et des principes que sa vie a manifestés sains et féconds.

Mais nous ne nous arrêterons pas davantage à ces choses. Nous ne voulons certes point méconnaître tout ce que la critique et l'histoire pourraient apporter de lumières à l'intelligence de la pensée de saint Jean, à sa genèse, à ses nuances, à son évolution peut-être, mais la question est trop vaste et trop d'éléments demeurent encore imprécis pour que nous puissions songer à nous aventurer ici avec profit au delà d'une étude générale (1). Nous avons hâte de proposer au lecteur la doctrine que saint Jean, malgré toute sa modestie, appelait lui-même « substantielle et solide ».

II. La mystique et ses fondements.

Le premier enseignement que nous donne saint Jean de la Croix, qu'on nous pardonne de le faire remarquer, c'est que la vie mystique existe, et autrement qu'à l'état de miracle exceptionnel. Cette vérité longtemps méconnue n'a pas encore

(1) Une véritable édition critique des œuvres de saint Jean fait encore défaut. Celle que le P. Gérard de la Croix a publiée à Tolède ne peut servir que provisoirement et seulement pour saisir l'essentiel de la pensée de notre Docteur. Le chanoine H. Hoornaert en a donné une très fidèle traduction, en 4 vol., Paris-Bruxelles, Desclée, 2e éd. revue et complétée, 1922-23. C'est cette traduction que nous citons.

repris toute sa place, malgré l'évolution récente des idées. Il en est toujours qui croient faire œuvre sage en contenant la grâce dans des limites à leur gré, assurés qu'au delà de l'ascétisme ou de la vie chrétienne ordinaire, il n'y a plus qu'illusion. Il en est toujours qui disent aux âmes : « Allons, abandonnez ces pratiques, ce n'est qu'oisiveté et perte de temps! Agissez, remettez-vous à méditer, à faire des actes intérieurs, car il importe que de votre côté vous mettiez en œuvre vos moyens propres ; tout le reste n'est qu'illuminisme et duperie! » (1). L'Eglise vient de signifier assez si elle les approuve. A l'encontre de ces timorés ou de ces ignorants, saint Jean proclame que Dieu daigne se communiquer aux âmes dès ici-bas, et qu'il se les unit dans une intimité fulgurante et suave. « Les choses rares et dont on a peu d'expérience étonnent et paraissent moins croyables ; de cette nature est l'affirmation dont nous parlons, et je crois bien que certaines personnes, n'y pouvant rien comprendre, par manque de science ou d'expérience, n'y ajouteront pas foi; elles la regarderont comme une chose excessive, ou s'imagineront que la réalité ne répond pas à cela. Je leur réponds en évoquant le Père des lumières ; sa main n'est pas raccourcie, elle répand ses bienfaits avec abondance, sans acception de personnes, partout où elle ne trouve pas d'obstacle, de même que le rayonnement du soleil. Elle se manifeste joyeusement aux enfants des hommes par leurs voies et chemins, sans hésitation, et ne dédaignant pas de trouver ses délices parmi les enfants des hommes, traitant familièrement avec eux sur la surface de la terre. Il ne faut donc pas regarder comme incroyable que vis-à-vis d'une âme, éprouvée et purifiée par le feu des tribulations, des souffrances et tentations diverses, le Fils de Dieu l'ayant trouvée fidèle ne s'acquitte envers elle dès cette vie de ce qu'il a promis par ces

(1) *Vive Flamme*, str. III, v. 3, § 8; t. III, p. 216.

paroles : *Si quelqu'un m'aime, la Sainte Trinité viendra en lui et fera chez lui sa demeure.* Cela veut dire que l'entendement de cette âme sera divinement illuminé par la sagesse du Fils ; que sa volonté se délectera dans le Saint-Esprit, et que le Père l'absorbera puissamment et profondément dans l'abîme de sa tendresse » (1).

Aussi est-ce une faute impardonnable que de s'opposer à cette bonté merveilleuse de Dieu. Et que, pour disculper ceux qui s'en rendent coupables, on n'allègue pas un « bon zèle qui n'en peut mais » ! Saint Jean déclare que « cela ne les excuse pas pourtant au sujet de la direction téméraire qu'ils donnent, sans s'informer au préalable du chemin que suit l'âme »... et que, s'ils n'y comprennent rien, ils n'ont nul droit de se mêler lourdement de ce qu'ils ignorent. « Non, ajoute-t-il, ce n'est ni une simple imprudence, ni faute légère que de faire perdre à une âme d'inestimables biens, et parfois de la dérouter pour jamais par suite d'une fausse direction » (2). Ailleurs, comme avec amertume, il écrit : « Il est hors de doute que les maîtres spirituels de cette espèce font très souvent le plus grand mal à nombre d'âmes. Ignorant les voies spirituelles et ce qui les caractérise, ils détournent les âmes des délicates onctions par lesquels le Saint-Esprit les prépare à l'union divine. Ils se contentent de leur prescrire des recettes méprisables qu'ils ont inventées ou trouvées çà et là au hasard des lectures, et qui conviennent à peine à des commençants. Ils n'en savent pas plus que pour ceux-ci, et encore ! Ils s'obstineront à ne pas laisser passer les âmes — même si le désir de Dieu se manifeste formel — au delà de leurs principes et méthodes qui ne connaissent que le discursif et l'imaginaire. Défense aux âmes d'en sortir et de franchir les limites de la capacité naturelle, et qu'il est pauvre le fruit qu'elles en retirent » (3) !

(1) *Ibid.*, str. I, v. 3 ; t. III, p. 155. — (2) *Ibid.*, str. III, v. 3, § 11 ; t. III, p. 224. — (3) *Ibid.*, § 4 ; t. III, p. 209.

Si la mystique rencontre parfois auprès des chrétiens et des prêtres une telle défaveur, c'est qu'on se méprend totalement sur sa nature même.

La vie mystique, en effet, n'est rien autre que la vie chrétienne à son maximum de développement et elle est en même temps la réalisation éminente de l'ordre naturel.

L'homme vient de Dieu : retourner à lui, le posséder selon sa capacité, voilà sa fin et son bonheur suprêmes. Or, Dieu n'est pas loin de l'homme, car « en toute âme, même dans celle du plus grand pécheur, Dieu réside et demeure substantiellement. Cette sorte d'union est toujours un fait entre Dieu et toutes les créatures. Elle leur conserve l'être qu'elles ont, de façon que, si cette union venait à leur faire défaut, la non-existence et la rentrée dans le néant s'en suivraient » (1). Cependant Dieu demeure ainsi inaccessible à l'homme : il n'est en lui que comme le maître souverain et infiniment différent de l'homme, à qui il ne se communique pas. Mais supposons que Dieu daigne habiter dans l'âme à titre d'ami, voilà qu'elle se pare de la grâce et qu'elle entre dans l'ordre surnaturel. Que Dieu consente alors à faire sentir à cette âme fidèle qu'il est en elle et qu'il l'aime, que cette âme reçoive le don de toucher son divin ami de façon consciente et plus ou moins permanente, la voilà dans l'ordre mystique, jouissant dès cette terre du Dieu que possèdent les élus. Si bien qu'en somme, le chrétien mystique est celui qui atteint sa fin dernière le plus directement et le plus consciemment. Telle est la base philosophique et théologique sur laquelle repose communément le mysticisme catholique. C'est celle que pose aussi, nous l'avons déjà aperçu, saint Jean de la Croix.

« Comme nous l'avons dit, Dieu est toujours réellement dans l'âme ; par son assistance il lui donne et conserve l'être naturel, mais cela ne veut pas dire qu'il lui communique toujours

(1) *Montée du Carmel*, l. II, 1re part., ch. IV ; t. I, p. 68.

pour cela l'être surnaturel. Cette communication est le fruit de la grâce et de l'amour, et toutes les âmes n'en jouissent pas; celles qui en jouissent ne la possèdent pas toutes au même degré, puisque en elles, le degré d'amour peut être plus ou moins élevé » (1).

... « C'est au fond de la substance de l'âme que ce doux embrassement a lieu, » dit ailleurs encore saint Jean... « Dieu demeure dans toutes les âmes, caché et couvert dans leur substance... Mais les conditions de ce séjour dans l'âme peuvent différer beaucoup. Il en est où il se trouve seul, chez d'autres il ne l'est pas; chez les unes il éprouve de la satisfaction, chez d'autres de la répugnance; ici c'est la paix de sa propre maison, il ordonne et dirige tout; là c'est l'hôte d'une maison étrangère où on ne le laisse ni commander ni agir... En une âme intérieurement purifiée..., le Bien-Aimé demeure, vit dans un secret impénétrable, et son embrassement est d'autant plus intime et intérieur, d'autant plus étroit que l'âme... est plus pure, plus étrangère à tout ce qui n'est pas Dieu » (2).

D'autre part, la perfection mystique n'est pas différente de la perfection évangélique. Les moyens d'atteindre l'une et l'autre sont identiques. Ici encore les mystiques chrétiens vivent tous d'un même fond commun : le *Deneget semet-ipsum* et le *Sequatur me* du Christ.

Saint Jean de la Croix ne formule certainement pas d'autres lois à l'union mystique. « Il s'agit de bien fixer notre attention, dit-il, sur les paroles de Notre Seigneur, rapportées par saint Mathieu, au sujet de ce chemin... Le texte dit : *Quam angusta porta et arcta via est quae ducit ad vitam : et pauci sunt qui inveniunt eam* » (3). Et, un peu plus loin, il ajoute : « Parlant de ce chemin dans saint Marc, Notre-Seigneur nous fait connaître son admirable doctrine, d'autant moins

(1) *Montée*, l. II, 1re part., chap. IV; t. I, p. 69. — (2) *Vive flamme*, str. IV, v. 3; t. III, p. 249. — (3) *Montée*, l. II, 1re part., ch. VI; t. I, p. 76.

suivie, veut-il peut-être dire, qu'elle leur est plus indispensable. A cause de son importance, je cite le texte complet, et je l'interpréterai selon le vrai sens spirituel. *Si quis vult me sequi, deneget semetipsum : et tollat crucem suam et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam : qui autem perdiderit animam suam propter me... salvam faciet eam...* Oh ! que ne puis-je faire comprendre, faire pratiquer et goûter cette doctrine du Rédempteur jusqu'à son fond intime, sur le renoncement de soi » (1) !

Pour saint Jean, « le renoncement et la Croix » c'est le « bâton de voyage pour l'ascension, seul appui qui allège et facilite la marche » (2).

Quant à la manière d'aimer Notre-Seigneur et de le suivre, saint Jean n'en connaît pas d'autre que de servir Dieu « selon la perfection évangélique » ; car tout ce qui est en dehors d'elle n'a aucune valeur et ne peut être d'aucun profit à l'être humain ». Tel est le « principe fondamental et directif qu'il est indispensable de connaître » si l'on veut comprendre que « toute jouissance doit avoir Dieu pour but », en d'autres termes, qu'il faut poursuivre Dieu en tout (3).

Cependant la doctrine évangélique, qui a produit tous les saints, les a aussi produits tous dissemblables, tant elle est susceptible de se diversifier et de s'épanouir en de multiples réalisations. Il nous reste donc à voir, et ici nous nous trouvons au cœur de notre sujet, de quelle manière caractéristique Jean de la Croix a compris la doctrine commune et l'a adaptée à la vie mystique. Il nous faut rechercher comment il l'a « interprétée selon le vrai sens spirituel », ainsi qu'il s'exprimait lui-même tantôt.

Or nous croyons que, dans les éléments fondamentaux que nous venons d'exposer, saint Jean en a particulièrement saisi et développé deux : tout d'abord, le principe de l'inadéquation

(1) *Ibid.*, p. 77. — (2) *Ibid.*, p. 79. — (3) *Montée*, l. III, 2e part., ch. XVI ; t. II, p. 41.

du créé au Créateur et ensuite, comme corollaire, celui du renoncement évangélique. Ce que saint Jean de la Croix a le plus vigoureusement conçu et affirmé, c'est que la nature est par elle-même radicalement impuissante à atteindre Dieu et à le posséder tel qu'il est, et, par conséquent, la nécessité impérieuse de contraindre la nature et même de la détruire afin d'y substituer la surnature. Dans l'ordre naturel, selon saint Jean de la Croix, il n'y a pas de mystique possible. Dieu ne peut être senti et goûté que dans l'ordre surnaturel, c'est-à-dire, seulement si Dieu surélève et transforme les facultés humaines. Or point de transformation sans destruction.

Toute la théologie mystique de notre Docteur est là. Elle se concentre toute dans une lutte inégale et douloureuse entre le créé et le divin, le créé devant renoncer à lui-même et se laisser revivifier dans le divin. Si l'on veut une comparaison évangélique, la nature humaine c'est le grain de blé incapable d'atteindre à la vie, s'il ne meurt et ne germe, s'il ne se laisse détruire et transformer.

Nous allons exposer cette doctrine et nous n'aurons plus guère maintenant qu'à laisser parler saint Jean de la Croix lui-même.

III. L'INADÉQUATION.

« Pour que dans cette vie l'entendement parvienne à s'unir avec Dieu, dans la mesure où cela est possible, il faut... lui appliquer le moyen propre de l'union, moyen ayant une ressemblance prochaine avec la fin. Remarquez bien que, parmi toutes les créatures, soit supérieures soit inférieures, aucune n'offre ce moyen prochain et ne possède la ressemblance qu'il faut avec l'Etre divin. D'après les théologiens, toutes ont, il est vrai, une certaine relation avec Dieu, et sont marquées d'une empreinte divine plus accentuée chez les unes que chez les autres, selon leur degré d'excellence; mais

entre elles et Dieu il n'y a aucun rapport, aucune ressemblance essentielle. En réalité, la distance qui sépare l'Etre divin de l'être créé, est infinie ; de là l'impossibilité pour l'entendement de pénétrer vraiment en Dieu par le moyen des créatures, qu'elles soient célestes ou terrestres, puisqu'il y a manque de proportion et de ressemblance » (1).

« La conclusion est celle-ci : aucune créature ne peut servir à la raison de moyen proportionné pour atteindre Dieu parfaitement... Ni ce que l'imagination est capable de créer, ni ce que l'entendement peut comprendre en cette vie, ne peuvent créer un moyen prochain propre à l'union divine. En effet, si nous parlons naturellement, l'entendement ne comprend que ce qui est à sa mesure, sous des formes ou des représentations fournies par les sens corporels. Or, ces choses, pas plus que l'intelligence naturelle... ne peuvent, en aucune façon, servir de moyen » (2). « L'entendement avec ses facultés cognitives ne pourra concevoir quelque chose qui ressemble à Dieu ; la volonté ne pourra trouver jouissance et suavité comparables à celles de Dieu, et la mémoire ne se représentera pas une image qui le reflète » (3).

La « foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir l'âme à Dieu, car la foi est en si intime connexion avec Dieu, que croire par la foi et voir par la vision béatifique ont le même objet. Dieu est infini, elle nous propose l'infini ; il est un et trine, elle nous le propose un et trine. De même que Dieu est ténèbres pour notre esprit, c'est en aveugle qu'elle éclaire notre entendement. Par ce seul moyen, Dieu se manifeste à l'âme en une lumière divine qui excède toute intelligence ; d'où il résulte que plus la foi est grande, plus l'union est profonde » (4).

En plus d'un autre endroit encore, saint Jean réaffirme que « le moyen propre et proportionné à l'union, c'est la foi » (5),

(1) *Montée*, l. II, 1re part., ch. VII ; t. I, p. 83. — (2) *Ibid.*, pp. 83-84. — (3) *Ibid.*, p. 85. — (4) *Ibid.*, ch. VIII ; p. 87. — (5) *Ibid.*, ch. VII ; p. 82.

que l'âme ne peut jamais s'appuyer que « sur la foi, qui est étrangère à tout le sensible », que c'est « en pure foi » que l'âme s'unit à Dieu, « car cette foi seule permet d'aboutir à l'union divine » (1). Nous nous bornons cependant à ces quelques citations, parce que nous aurons l'occasion d'en rencontrer bientôt d'autres non moins explicites. Mais il est clair déjà que, selon saint Jean, la nature est essentiellement disproportionnée à l'union mystique et que celle-ci relève seulement de la foi, c'est-à-dire, de l'ordre surnaturel. Les textes allégués suggèrent même déjà les corollaires qui découlent de ce principe, mais nous allons les dégager davantage.

IV. La destruction.

« Puisque *nos* puissances naturelles n'ont ni pureté, ni force, ni capacité pour recevoir et goûter les choses surnaturelles, conformément à la manière divine, mais seulement selon la leur, qui est basse et humaine... il faut que tout d'abord elles soient sevrées, purifiées et anéanties de ce côté, pour se débarrasser de leur façon basse et humaine d'opérer et de recevoir, il faut que puissances et appétits de l'âme se rendent aptes à sentir et à goûter le divin et le surnaturel avec l'élévation requise, ce qui est impossible aussi longtemps que le vieil homme n'a pas disparu » (2). Tous les appétits et puissances sensibles, internes et spirituels, tous doivent perdre leur lumière naturelle, s'ils veulent « se vivifier dans le surnaturel » (3).

L'humain doit être « sevré », « purifié », « anéanti », toutes nos facultés doivent « perdre leur lumière naturelle », voilà le programme négatif que nous propose Jean de la Croix. C'est une poursuite de l'aveuglement et de la mort. Ce sera le

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. XI ; t III, p. 40. — (2) *Nuit obscure*, l. II, ch. XVI ; t. III, pp. 106-107. — (3) *Ibid.*, p. 105.

renoncement évangélique réalisé avec une rigueur implacable jusqu'au plus profond de l'homme. Car il ne s'agit pas seulement que nous renoncions aux plaisirs illégitimes, au péché, il ne s'agit même pas seulement de nous mortifier en renonçant à tel ou tel acte licite, mais il faut que nous renoncions à toute la manière d'agir naturelle de nos facultés. Le divin doit tellement nous envahir qu'il nous faut rejeter même tout ce qui est don de Dieu. Seul Dieu lui-même peut arrêter notre élan. Tout le reste, qui n'est pas Dieu ou moyen prochain d'union avec lui, doit être dépassé et délaissé.

On devine que l'homme, même aidé de la grâce, ne parviendra jamais à réaliser ce programme prodigieux. Il aura beau mettre toute sa bonne volonté en action, se « purifier activement », il viendra un temps où Dieu devra « mettre la main » à l'œuvre et se charger de purifier l'homme : celui-ci n'aura qu'à se laisser faire, à se tenir « passivement » sous le feu destructeur. Aussi, saint Jean va-t-il distinguer nettement deux sortes de purifications, les « actives » et les « passives ». Elles porteront chacune aussi bien sur la partie spirituelle que sur la partie sensible de l'homme, et l'on passera naturellement de l'une à l'autre : de la purification active des sens d'abord, à celle de l'esprit ensuite, et enfin aux purifications passives correspondantes.

C'est assurément cet aspect négatif de sa doctrine que saint Jean a le plus développé (1), c'est là aussi qu'il s'est montré le plus psychologue et le plus original. Le renoncement total est si accusé dans son système que l'on a pu appeler Jean de la Croix, le Docteur du *Nada*, du Rien. On pourrait l'appeler aussi bien le Docteur de la Nuit, tant il aime cette métaphore de la nuit pour désigner l'état de renoncement dans lequel l'âme contemplative se place. Dans la contemplation,

(1) A moins que l'autre aspect n'ait été particulièrement traité par notre Docteur dans les importants fragments de son œuvre dont nous devons déplorer la perte.

en effet, Dieu demeure toujours obscur à l'âme, qu'il éblouit de sa clarté et l'âme ne s'avance vers lui qu'en privant toutes ses facultés de leurs objets naturels et de leur mode d'agir naturel, si bien qu'elles se trouvent dans un état d'aveuglement et de vide, semblable à celui de l'œil que les ténèbres empêchent de voir.

L'appétit sensible, le premier, « doit abandonner progressivement, par renoncement, le goût des choses créées qui le possédait, et le vide de ce renoncement équivaut à une sorte de nuit pour les appétits et les sens de l'homme » (1). Il faut, en effet, que le cœur, « s'il veut commencer la route vers l'union, soit purifié de tout ce qui est créature, en passant par le feu de l'amour divin. Par cette purification il se soustrait au démon, qui a pouvoir sur l'âme en tant qu'elle est attachée aux choses passagères et matérielles » (2). L'âme doit « repousser et détruire ce qui peut lui venir des sens ». « Il est bien vrai que l'âme ne cesse jamais d'entendre, de voir, de sentir, de goûter, de toucher, mais dans notre supposition, elle ne le fait pour ainsi dire pas. Ces actes n'embarrassent pas l'âme, car en les repoussant et en les détruisant, c'est comme si elle ne voyait, n'entendait, etc. » (3). « L'âme n'est pas vide, aussi longtemps qu'elle conserve l'appétit des choses sensibles; c'est en elle, par l'absence de désir de ces choses, que se produit le vide et la liberté, malgré l'abondance de tous les biens » (4).

Et si nous demandons la raison de l'exclusion totale du créé, saint Jean nous donne la réponse attendue en vertu du principe établi précédemment que « tout l'être des créatures comparé à l'être infini de Dieu est néant », et qu'ainsi « l'âme captive du créé est néant et descend au-dessous du néant, aux yeux de Dieu... Cela fait qu'en aucune façon une telle

(1) *Montée*, l. I, 1re part., ch. II; t. I, p. 10. — (2) *Ibid.* — (3) *Ibid.*, ch. III, p. 12. — (4) *Ibid.*, ch. III, p. 13.

âme n'est capable de s'unir à l'être infini de Dieu, la distance entre le non-être et l'être étant infinie » (1). « La philosophie enseigne que deux contraires ne peuvent subsister à la fois dans un même objet. Or, les ténèbres, qui sont les attaches aux créatures, et la lumière, qui est Dieu, étant des contraires... dans l'âme, la lumière divine ne pourra s'établir, si son attachement au créé n'est d'abord éliminé » (2).

Le sort de l'appétit sensible se trouve réglé, du moins provisoirement. Quant aux puissances spirituelles, nous savons qu'elles sont, elles aussi, également distantes de Dieu, comme le non-être de l'être et combien elles sont inaptes à posséder l'Infini. Aussi l'âme ne s'unit-elle à Dieu, ici-bas, « ni en comprenant, ni en jouissant ou imaginant, ni par aucune puissance sensitive. Elle n'atteint ce but que par la foi selon l'entendement, par l'espérance qui règle la mémoire, et par l'amour selon la volonté. Or ces trois vertus ensemble... produisent le vide dans les puissances. La foi dépouille l'entendement et par sa nuit l'empêche de comprendre; l'espérance fait dans la mémoire le vide de toute possession, et la charité produit le vide dans la volonté, le dépouillement, de toute affection et joie en tout ce qui n'est pas Dieu » (3).

« Nous devons donc réduire les trois puissances de l'âme à ces trois vertus; chacune doit se transformer dans sa vertu correspondante, qui la dépouillera, et la mettra dans l'obscurité, de tout ce qui n'est pas elle. En cela consiste la Nuit spirituelle que... nous avons qualifiée d'active, parce que l'âme agit par activité propre pour y entrer » (4).

C'est ici que saint Jean a l'occasion de pousser la mortification jusqu'aux dernières limites, au delà desquelles il n'y aurait plus que l'anéantissement de la créature et de ses facultés.

« L'âme ne doit pas seulement se débarrasser de tout ce

(1) *Ibid.*, ch. IV, p. 15 — (2) *Ibid.*, p. 14. — (3) *Montée*, l. II, 1re part., ch. V; t. I, p. 73. — (4) *Ibid.*, p. 75.

qui tient aux créatures, mais encore rejeter et annihiler ce qui est obstacle du côté intellectuel » (1). « Je voudrais montrer aux personnes spirituelles, ajoute un peu plus loin notre Docteur, quelle différence il y a entre cette méthode qui devrait être la leur, et celle que beaucoup s'imaginent être la vraie. Il en est qui se contentent de n'importe quelle forme de recueillement et de conversion; d'autres se bornent à la pratique plus ou moins parfaite des vertus et sont même fidèles à l'oraison et à la mortification; ce qu'ils négligent, c'est le dépouillement, la pauvreté ou l'abnégation et la pureté spirituelle — ce qui est tout un... A les entendre, il suffirait de priver la nature des choses du monde, et il serait inutile de l'anéantir en la propriété spirituelle. Il en résulte que lorsqu'on présente à ces personnes quelque chose de solide et de parfait, dans la fuite de toute suavité en Dieu, qu'on les engage à préférer la sécheresse, l'insipidité, l'effort, éléments de la véritable croix spirituelle, vraie représentation du renoncement et de l'esprit de pauvreté du Christ, elles s'en écartent avec effroi comme de la mort » (2)... « Oh! qui pourrait faire comprendre jusqu'à quel point Notre-Seigneur désire que nous poussions cette abnégation! Certes il faut qu'elle soit semblable à une mort, un anéantissement complet, temporel, naturel et spirituel, en tout ce qui cherche l'estime de la volonté, car là est la source de tout profit » (3). Et saint Jean affirmant le même principe que nous avons déjà cité plus haut : « L'entendement avec ses facultés cognitives ne pourra concevoir quelque chose qui ressemble à Dieu; la volonté ne pourra trouver jouissance et suavité comparables à celles de Dieu, et la mémoire ne se représentera pas une image qui le reflète » (4), conclut « qu'aucun de ces divers modes de représentation ne peuvent unir immédiatement à Dieu, et que pour cette fin le non-savoir vaudra mieux que la recherche du

(1) *Ibid.*, ch. VI, p. 77. — (2) *Ibid.*, p. 77-78. — (3) *Ibid.*, p. 78. — (4) Voir p. 571.

savoir et qu'il vaut mieux s'aveugler dans l'obscurité que tenir les yeux ouverts pour percevoir le rayon divin » (1). « Nous ne manquerions pas ici d'autorités et de raisons qui montrent qu'aucun escalier ne s'offre à l'entendement pour s'élever à la hauteur divine, par des choses créées qu'il comprenne. Mais nous n'en finirions pas. Ce qui est indispensable, c'est de savoir que, si l'entendement veut utiliser les créatures, ou une seule d'entre elles, afin de s'en servir comme moyen prochain d'une telle union, elles ne seront pas seulement un obstacle, mais occasion de graves erreurs et d'illusions dans la montée vers le sommet de la Montagne » (2).

On voit combien notre Docteur est net et affirmatif sur ce point essentiel. Nous ne pouvons le suivre dans les multiples applications qu'il fait de son principe, mais il en est une caractéristique et frappante : saint Jean rejette, avec une rigueur qu'on est tenté parfois de juger excessive tous les phénomènes éprouvés dans la vie mystique, tels que visions, révélations, locutions et sentiments spirituels, à l'exception de quelques-uns dont nous reparlerons plus loin.

« Il se peut, et il arrive souvent, dit-il, que les personnes spirituelles sont affectées naturellement par des représentations et des objets qui tombent sous les sens. La vue est frappée par des figures, par des personnages de l'autre vie, visions de saints, d'anges bons ou mauvais, lumières et rayonnements extraordinaires; l'oreille entend certaines paroles étranges, prononcées soit par des formes de personnes qu'on voit, soit dites sans apparitions; l'odorat perçoit parfois sensiblement des parfums suaves sans que rien en trahisse l'origine. Le goût peut être affecté de même par une saveur très caressante, et le tact par de profondes délices. Celles-ci sont parfois si fortes que les moelles et les os jouissent,

(1) *Montée*, l. II, 1re p., ch. VII; t. I, p. 85. — (2) *Ibid.*, p. 86.

s'épanouissent et se baignent dans le plaisir. De cette nature est ce qu'on nomme l'onction de l'esprit, qui se communique aux membres des âmes pures. Et ce goût des sens est très ordinaire chez les spirituels, parce que chacun le trouve, à sa manière et plus ou moins, dans le sentiment et la dévotion de l'esprit sensible. Il faut se rendre compte de ceci : bien que tous ces phénomènes puissent venir de Dieu,... il ne faut en aucun cas s'y complaire ni les accepter; je dirai plus, il faut les fuir de façon absolue, sans chercher à savoir si leur origine est bonne ou mauvaise » (1). « Celui qui fait cas de cela se trompe fort, court le risque d'en être dupe, et créera en lui un obstacle radical à la vraie spiritualité » (2).

Saint Jean n'est pas sévère à ce point pour les seules impressions sensibles, non, il est aussi catégorique à l'égard des visions spirituelles des créatures : « De telles visions se rapportant à des créatures n'ont avec Dieu ni convenance ni proportion; elles manquent de communication essentielle avec lui, et, pour ce motif, ne peuvent servir à l'entendement comme moyen prochain de l'union essentielle avec Dieu. Il faut donc que l'âme se comporte négativement à leur égard, comme à l'égard des autres dont il a été question, le progrès ne pouvant s'accomplir que par le moyen prochain de la foi » (3).

« Ce qu'on ne peut jamais oublier, c'est que pour atteindre cet amour, cette allégresse, cette jouissance, fruit des visions spirituelles, l'âme doit s'armer de force et se mortifier, afin de se garder vide, et dans l'obscurité des choses créées. Cet amour et cette jouissance se basent sur ce qui n'est ni vu, ni senti, sur ce qui ne peut ni se voir, ni être senti en cette vie, sur Dieu, l'incompréhensible dominant tout. Pour cette raison, il faut aller à lui dans la négation de tout » (4).

Voilà qui étonnerait plus d'un adversaire de la mystique ou

(1) *Montée*, l. II, 2e p., ch. x; t. I, p. 91. — (2) *Ibid.*, p. 92. — (3) *Montée*, l. II, 4e p., ch. XXII; t. I, p. 179. — (4) *Ibid.* p. 180.

plus d'une âme qui se croit dans les voies élevées! Comment! Un mystique nous oblige à fuir les phénomènes mystiques! Mais ceux-ci ne sont-ils pas la mystique même? Et toutes ces choses merveilleuses, même si elles viennent certainement de Dieu, peuvent être « un obstacle radical à la vraie spiritualité »? Et ne serait-ce donc pas de la mystique elle-même que l'on se défie, lorsque, avec saint Jean, on redoute de subtiles illusions?

Tout s'éclaire en retournant au grand principe de l'inadéquation du créé à l'Infini. Puisque l'essence de la vie mystique est la communication directe de Dieu à l'âme, toute créature étant obstacle à cette union, il n'y a qu'à les dépasser toutes. Quant aux dons, même envoyés par Dieu pour le bien de l'âme, ils l'enrichiront malgré elle, quoi qu'elle fasse, ou plutôt à condition précisément qu'elle ne s'y complaise pas.

Il faudrait encore maintenant parler en particulier de la mémoire et de la volonté. A elles, comme à l'entendement, saint Jean applique, avec la même décision, son principe de la négation, du vide et de la purification parfaite. Mais, la méthode étant connue, à l'exemple de notre Docteur, nous pouvons être plus bref.

« Si on veut laisser Dieu opérer l'union divine dans l'âme, il n'y a qu'une méthode, celle qui débarrasse, qui fait le vide, celle qui force les puissances à récuser leur juridiction naturelle, leurs opérations, pour faire place à l'infusion et à l'illustration surnaturelles. Sans cela, leur capacité, loin de pouvoir atteindre une si haute dignité, ne sera qu'un obstacle, si l'âme ne veut pas s'en détacher. La vérité incontestable est celle-ci : de même que l'âme doit connaître Dieu plutôt par ce qu'il n'est pas, que par ce qu'il est, de même il faut nécessairement qu'elle aille vers Lui, en niant plutôt qu'en admettant; il faut qu'elle rejette la moindre des perceptions qu'elle pourrait concevoir de Lui, naturelles ou surnaturelles. Cette méthode, nous allons l'appliquer maintenant à la

mémoire.. en changeant ses habitudes, en la soustrayant à ses limites, en l'élevant au-dessus d'elle-même, c'est-à-dire, au-dessus de toute connaissance distincte, de toute possession réelle, pour la placer dans la souveraine espérance de Dieu incompréhensible » (1).

Pour ce qui regarde la volonté, « une observation suffira... En règle générale, la ligne de conduite de la mémoire et de l'entendement envers les perceptions doit être aussi celle de la volonté, car aucune puissance ne pouvant rien admettre ni repousser sans le secours de la volonté, il est évident que la règle qui s'applique aux perceptions, s'appliquera aussi à la jouissance. Qu'on n'oublie pas cependant ce que j'ai signalé plus haut comme étant toujours requis, car l'âme ne manquera pas de tomber dans tous les dommages et dangers que j'ai spécifiés, si elle n'a pas soin de concentrer en Dieu la jouissance de la volonté dans toutes ces perceptions » (2).

Voilà, certes, un degré de renoncement auquel bien peu d'hommes atteignent. Cependant, il reste encore des étapes à franchir : la Nuit passive des sens, relativement commune, et puis la Nuit passive de l'esprit, où de rares âmes sont introduites.

... « L'âme n'arrive pas à se débarrasser complètement de (ses imperfections) avant que Dieu ne la place dans la purification passive de la Nuit obscure... Il convient pourtant que l'âme, dans la mesure de ses forces, s'applique par activité propre à se purifier et à se perfectionner : c'est ainsi qu'elle méritera la grâce de la cure divine par laquelle Dieu guérit toutes les misères qui échappent à la volonté personnelle. Car ne l'oublions pas, malgré toute sa générosité, l'âme ne peut en arriver à se purifier complètement; elle ne peut se rendre apte le moins du monde à l'union dans la perfection de l'amour avec Dieu. Il faut que Dieu y mette la main lui-même

(1) *Montée*, l. III, 1re p., ch. I; t. II, pp. 4-5. — (2) *Ibid.*, 2e p., ch. XXXIII, p. 85.

et purifie l'âme dans ce feu obscur pour elle, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après » (1).

« Il y a donc une première Nuit ou purification des sens, qui donne à l'âme sa pureté en la dépouillant selon sa partie sensitive et en accommodant le sens à l'esprit. La seconde Nuit ou purification spirituelle est celle où l'âme se purifie et se dépouille selon l'esprit afin de l'accommoder et de le rendre apte à l'union d'amour avec Dieu... La première purification ou Nuit est amère et redoutable pour le sens... La seconde ne peut lui être comparée; elle n'est qu'horreur et épouvante pour l'esprit» (2)... Celle-ci fait « rigoureusement disparaître toute imperfection des deux parties de l'âme, à savoir la spirituelle et la sensitive, car l'une ne peut jamais être bien purifiée séparément de l'autre, et la pureté du sens n'est sérieuse que si celle de l'esprit est délibérément en voie de réalisation » (3)... D'ailleurs « si la faiblesse de la partie inférieure n'était pas rectifiée tout d'abord, et si après, elle n'avait pas puisé en Dieu une énergie nouvelle par les consolations reçues, la nature n'aurait ni la disposition ni le courage pour supporter la seconde Nuit. Même ainsi préparés, ces avancés dans leur façon d'agir et de traiter avec Dieu restent vulgaires : l'or de l'esprit n'a pas encore passé par le creuset, ils comprennent Dieu et en parlent de façon puérile... C'est pourquoi Dieu prive ces avancés de leurs puissances, affections et sens, tant spirituels que sensibles, tant internes qu'externes, laissant l'entendement dans les ténèbres, la volonté aride, la mémoire sans souvenirs et les affections de l'âme perdues dans la douleur, l'amertume et l'angoisse. En elle n'existent plus ni sentiment, ni goût pour les biens spirituels qui l'attiraient jadis, et Dieu fait de cette privation un des principes requis dans l'esprit, pour qu'en lui puisse prendre place la forme spirituelle de l'esprit qui est l'union

(1) *Nuit obscure*, l. I, str. I, ch. III; t. III, pp. 13-14. — (2) *Ibid.*, ch. VIII, p. 27. — (3) *Ibid.*, l. II, ch III, p. 59.

d'amour. Notre-Seigneur opère tout cela dans l'âme par le moyen d'une pure et obscure contemplation » (1).

Cette purification, on peut s'étonner qu'elle s'accomplisse au milieu de souffrances indicibles, puisqu'elle résulte d'une union plus intime avec Dieu, d'une infusion plus intense de sa lumière et de son amour. L'énigme est cependant facile à résoudre. L'obscure contemplation de la Nuit passive apporte, il est vrai, « des biens nombreux d'une excellence supérieure, mais l'âme qui les reçoit... est encore remplie de nombreuses misères de malice supérieure. Or deux contraires ne pouvant subsister en un même sujet, qui est ici l'âme, elle doit se tenir prête à souffrir, car elle devient le terrain sur lequel luttent des ennemis dont elle est la victime, et où la contemplation les met aux prises pour purifier l'âme de ses imperfections » (2). Ainsi qu'un rayon de soleil fait apparaître une infinité de poussières, la lumière divine plus vive fait surgir devant l'âme une multitude de misères qu'elle n'avait point encore aperçues en elle, et la charité plus ardente qui l'anime lui rend insupportable et torturante cette vision. La bûche ne devient toute flamme pure qu'après avoir été attaquée et mordue par le feu et après avoir exhalé une âcre et sombre fumée.

Mais le but de saint Jean, nous le savons, n'est pas de faire aboutir l'homme à un vide effrayant, à une savante et brutale déchéance. Si la destruction est si profonde, c'est que la transformation veut être complète, que la nature ne doit plus subsister que comme un support souple et pur au divin, et que dans l'union d'amour, l'homme est divinisé (3).

(1) *Ibid.*, p. 60. — (2) *Ibid.*, ch. v, p. 63.

(3). Malgré les termes de destruction et d'anéantissement, on aura bien remarqué que saint Jean n'est pas un adversaire du principe connu : « la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne ». A la nature, anéantie seulement en ce qu'elle a de désordonné, la grâce confère une puissance et des modes d'agir nouveaux.

V. La transformation.

Est-il besoin de faire remarquer que la bienheureuse transformation de l'âme n'attend pas, pour se produire tout d'un coup, les purifications dont il vient d'être question? Au contraire, une transformation graduelle s'opère dès le début de la purification et se consomme parallèlement à elle. Ces deux choses ne sont même souvent que deux aspects d'une seule réalité, comme on le verra.

L'intelligence renonçant à son activité naturelle de penser par images et de raisonner, de discourir, en passant d'une vérité à une autre, de douter, de conclure et de se persuader, s'habitue progressivement à croire tout simplement, à guider toute la vie selon les pures données de la foi. Cette foi est, de sa nature, obscure et procure des notions confuses. Il faut qu'il en soit ainsi, car dès que nous nous représentons quelque chose de déterminé, nous sommes certains de rester infiniment en dessous des réalités divines. Nous ne pouvons comprendre Dieu, si nous l'enfermons dans nos déterminations matérielles ou intellectuelles. Dieu ne peut être vu que par la lumière qu'il communique lui-même — lumière de la foi ici-bas, d'autant plus obscure qu'elle est plus vive, car elle éblouit davantage — lumière de la gloire là-haut.

Non seulement l'intelligence, mais le cœur va s'unir à Dieu. Son vide de tout le créé, sa conformité parfaite aux volontés divines, la concentration de toutes ses jouissances en Dieu, permettent à la contemplation de l'enflammer merveilleusement et de l'élever par les dix degrés d'amour jusqu'à la suprême et indestructible union du mariage mystique.

Force nous sera de négliger les effets généraux ou secondaires de la contemplation, tels que la paix, la joie, la force, etc., pour nous en tenir aux faits les plus saillants. Ecoutons

saint Jean de la Croix nous parler des phénomènes qui marquent l'entrée à la vie contemplative et de ceux qui la parfont.

Bientôt, dit saint Jean, « l'âme n'a plus le goût de la nourriture commune de la sensibilité, elle en désire... une autre, délicate, intérieure, et moins sensible, indépendante du travail de l'imagination, procurant le repos, l'abandon dans la quiétude, ce qui est plus spirituel. L'âme, en effet, quand elle entre davantage dans l'esprit, cesse peu à peu de produire des actes particuliers par l'action des puissances, elle en arrive à se concentrer en un seul acte général et pur, et c'est pourquoi les puissances suspendent leur activité, et ne poussent plus l'âme selon la première manière, pour atteindre le but où elle vient d'arriver » (1)... « Ce que l'âme ne recueillait auparavant que par l'effort répété de la méditation sur des connaissances particulières a pris..., par l'habitude, la forme constante d'une connaissance amoureuse générale où il n'y a plus rien de distinct ni de particulier comme autrefois. Il se fait dans ce nouvel état qu'en se mettant en oraison, l'âme ressemble à quelqu'un qui a de l'eau à sa portée et la boit suavement, sans effort... Aussitôt qu'elle s'est mise en présence de Dieu, elle se trouve dans l'acte de connaissance affectueuse, pacifique et calme, et elle y étanche sa soif de sagesse, d'amour et de saveur » (2).

« C'est alors que Dieu, tranquillement, dans le secret de l'âme, lui communique sagesse et connaissance d'amour sans actes spécifiés, bien qu'il permette parfois de tels actes avec quelque durée. Et si le cas se présente, l'âme n'en doit pas moins vaquer uniquement à son attention affectueuse en Dieu, sans rien vouloir spécifier. Elle doit se tenir, comme nous disons, *passivement*, sans faire de soi aucun effort, gardant sa volonté et son attention d'amour simple et sincère, comme

(1) *Montée*, l. II, 2e p., ch. XI; t. I, p. 101. — (2) *Ibid.*, ch. XII, p. 107.

quelqu'un qui tient les yeux ouverts avec le désir de l'amour. Car puisque Dieu exerce alors sa générosité en traitant avec l'âme par connaissance simple et amoureuse, l'âme de son côté doit procéder de même en recevant, par connaissance et attention simple et amoureuse. De cette façon la connaissance peut s'unir à la connaissance et l'amour à l'amour » (1).

Plus l'âme entrera dans le détachement et la solitude, « plus vite elle atteindra cette tranquille non-activité, et plus elle recevra abondamment par infusion l'esprit de la divine sagesse qui est amoureuse, tranquille, solitaire, pacifique, suave et enivrante pour l'esprit qui constate sa présence... Une parcelle de ce que Dieu donne à l'âme en ce saint loisir, en cette solitude, est un bien inestimable qui dépasse souvent et de beaucoup ce que l'âme même et celui qui la guide en peuvent concevoir » (2). Ce sont des « onctions très intimes et par cela même extrêmement délicates du Saint-Esprit » (3).

Voilà le premier degré de la contemplation surnaturelle, première rencontre de l'âme avec Dieu dans un acte simple et pur, la première vision confuse de Dieu, que procure la foi. Elle se produit durant la Nuit active de l'esprit. C'est alors aussi que peuvent se manifester les visions et révélations dont il a été question plus haut et que saint Jean de la Croix rejette avec sévérité. Toutefois il est certaines perceptions que l'âme peut accepter, parce qu'elles n'ont rien de commun avec les visions de choses matérielles, parce qu'elles dérivent du contact direct avec Dieu et qu'elles sont ce contact même. Saint Jean explique que « c'est une façon de comprendre et de voir par l'intelligence des vérités concernant Dieu et les créatures, et cela au-dessus de ce qui est, a été et sera » (4). « Ces notions divines, au sujet de Dieu, ignorent les particularités. Ne s'occupant que du principe

(1) *Vive Flamme*, str. III, v. 3, § 6; t. III, p. 211. — (2) *Ibid.*, § 7, p. 214. — (3) *Ibid.*, § 8, p. 215. — (4) *Montée.*, l. II, 4e p., ch. XXIV; t. I, p. 182.

suprême, elles ne distinguent rien de spécial, à moins que, dans l'acte même, une vérité inférieure à Dieu ne se découvre ; quant au principe même, rien de particulier ne s'en détache jamais. Ces hautes notions d'amour ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu ; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi c'est Dieu même qui est senti et goûté. Sans doute Dieu n'est pas perçu manifestement en pleine clarté, comme dans la gloire, mais la touche est si vive et si haute, à raison de la connaissance et de l'attrait, qu'elle pénètre la substance de l'âme » (1).

L'homme est ainsi en voie de divinisation : il est devenu apte à subir le contact divin, à avoir de Dieu des appréhensions confuses, dans une sorte d'immobilité au-dessus du temps, de l'espace et des contingences. Cette transformation, nous l'avons dit, ira se développant, mais ne pourra se parachever que moyennant les purifications passives. « L'âme endure toutes ces purifications douloureuses de l'esprit pour atteindre sa régénération dans la vie de l'esprit, sous l'influence divine » (2). Cependant si « l'âme se purifie dans les ténèbres, c'est dans ces ténèbres aussi qu'elle commence à s'enflammer d'amour » (3). Dieu force l'homme « à passer par la Nuit, lui donnant peine et angoisse — comme le soleil récrée vivement un œil malade et l'endolorit — jusqu'au moment où le feu même de l'amour le spiritualise et le rend plus subtil en le purifiant, afin d'être en état de recevoir avec suavité l'union sous cette influence d'amour à la façon des anges.... Mais avant d'en arriver là, l'homme reçoit la contemplation et la connaissance d'amour dans l'étreinte et l'angoisse » (4)... « Alors que l'entendement poursuit sa purification avec plus d'activité sous l'action de ces ténèbres,

(1) *Ibid.*, p. 183. — (2) *Nuit obscure*, l. II, ch. IX ; t. III, p. 83. — (3) *Ibid.*, ch. XII, p. 93. — (4) *Ibid.*, p. 94.

il arrive parfois que cette... contemplation d'amour, en même temps qu'elle enflamme la volonté, blesse et éclaire aussi la puissance et l'entendement » (1).

Ces témoignages nous montrent bien ce que nous indiquions plus haut, une réalité unique à la fois destructrice et illuminative.

Au terme de l'épreuve, l'âme voit sa jeunesse renouvelée « comme celle de l'aigle ; elle devient l'être qui, au dire de l'Apôtre, est créé selon Dieu. Et cette transformation se réalise par la lumière surnaturelle qui pénètre l'entendement, de façon que d'humain il devient divin par son union avec le divin. Et de même façon, la volonté s'enflamme d'amour divin. Elle aussi n'est plus rien que divine, elle ne sait aimer que divinement, elle n'existe plus qu'en union avec l'amour et la volonté divine. Il en est de même encore de la mémoire, des affections, des appétits, qui eux aussi n'agissent plus, après leur transformation, que divinement en Dieu. Cette âme devient ainsi toute céleste, une âme du ciel plus divine qu'humaine. Et en cela consiste la grande œuvre que Dieu accomplit dans l'âme, telle que nous venons de l'exposer : et son moyen c'est la Nuit de contemplation qui éclaire et enflamme divinement l'âme, pressée par l'angoisse ou le vif désir de Dieu seul, sans y rien mêler d'étranger » (2).

Quand la flamme a cessé de torturer et qu'elle est devenue gloire, délices, liberté, on peut appliquer à l'âme la parole du Cantique : *Quelle est celle-ci qui monte du désert, abondante en délices, appuyée sur son Bien-Aimé,* et qui répand partout l'amour autour d'elle ? Et puisqu'il en est ainsi, elle dit à son Époux :

Achevez maintenant, si vous le voulez bien.

« Ce qui signifie : achevez de consommer parfaitement

(1) *Ibid.*, p. 95. — (2) *Ibid.*, ch. XIII, p. 101.

notre mariage spirituel par votre vision béatifique » (1). Et l'Esprit « lui parle comme jadis à l'Epouse du Cantique qui traduit ainsi ses paroles : *Mon Bien-Aimé me dit : lève-toi en hâte, mon amie, ma colombe, ma belle, viens! Car voici que l'hiver est fini, la pluie a cessé, elle a disparu. Les fleurs paraissent sur la terre, le temps des chants est arrivé* » (2)...

Ici, nous ne nous hasardons plus à décrire davantage. Saint Jean lui-même a été moins explicite et moins précis que lorsqu'il s'agissait de réalités moins hautes. Le résumer, c'est risquer de le trahir et c'est assurément l'obscurcir et l'affaiblir. Ceux-là seuls que le Séraphin a blessés et qui ont éprouvé le divin cautère, peuvent suggérer ce qui se passe dans l'union transformante au sein de l'Infini d'Amour!

VI. Conclusion.

En essayant d'exposer le système mystique de saint Jean de la Croix d'une manière succincte et logique, nous avons fait appel à un principe qui a pu flairer le pédantisme : l'inadéquation du créé au Créateur. Maintenant qu'on ne risque plus de se méprendre sur notre terme et de le trouver si général qu'il ne caractérise rien, nous dirons tout simplement que le principe fondamental et toute l'âme de la doctrine de saint Jean, c'est le surnaturel. Sans aucun doute, tous les mystiques et ascètes catholiques sont des partisans déclarés du surnaturel, mais nous ne savons si d'autres, autant que saint Jean, ont avec une pareille netteté et logique, déduit du dogme surnaturel toute leur théorie. Toute la nature est bannie, jusque dans ses facultés spirituelles, auxquelles se substituent les vertus théologales. Tout mode d'agir naturel est rejeté au profit d'un mode suprahumain. Tout le créé est

(1) *Vive Flamme*, str. I, v. 5 ; t. III, p. 163. — (2) *Ibid.*, p. 164.

anéanti pour laisser place au divin. Le but poursuivi, c'est le Dieu Trinité révélée. Du point de départ jusqu'au terme, tout dans ce système est en dépendance directe du surnaturel : il n'y a plus que du surnaturel, dans la mesure où c'est concevable. Et, lorsque saint Jean en vient à rejeter le surnaturel lui-même (1), qu'on ne s'en étonne pas, c'est parce qu'il ne s'agit là que d'un surnaturel secondaire, *quoad modum*, pour parler scolastiquement, et qu'il poursuit, sans défaillance ni arrêt, le surnaturel pur, essentiel, *quoad substantiam*.

Ce caractère surnaturel revêt la mystique de saint Jean d'un aspect austère. Il ne faut pas essayer de le dissimuler, la voie que trace saint Jean est dure, si dure parfois qu'il parle lui-même d'épouvante et d'horreur. Sans doute, il parle aussi de délices sans nom, mais ces délices sont le terme seulement ou quelques avant-goûts, quelques soutiens dans l'âpre chemin. Précisément parce qu'elle est entièrement surnaturelle, la mystique de saint Jean apparaît en quelque sorte extrêmement inhumaine. Pareille doctrine ne séduira jamais les foules et il n'est pas à craindre qu'elle déchaîne un vague et licencieux mysticisme. D'ailleurs, si toute doctrine peut voir se greffer sur elle l'erreur, celle de saint Jean est si nette, si précise, si détaillée, qu'elle exclut pratiquement tout danger, si on veut la comprendre loyalement. Elle va si directement au but, fait si bien tout converger vers l'essentiel, la pure possession de Dieu, qu'il n'y a plus place pour l'illusion des sens ou de l'imagination. C'est ce que saint Jean explique lui même plus d'une fois, entre autres en commentant ce vers de l'une de ses strophes :

Dans les tenèbres, mais en sécurité.

Se trouvant ainsi dans les ténèbres, l'âme « affirme pourtant qu'elle marche avec sécurité. La cause de tout cela est très claire. Pour l'ordinaire, les erreurs de l'âme se trouvent

(1) Voir p. 578.

toujours dans ses appétits, ses attraits, ses raisonnements, ses connaissances, ou ses affections. Ordinairement, par excès ou par défaut, elle varie, elle déraisonne, et ainsi se porte vers ce qui ne convient pas. Or, comme ici toutes les opérations et mouvements se trouvent suspendus, il est bien évident que l'âme est sûre de ne pas s'égarer sous leur influence. Elle est donc non seulement libre d'elle-même, mais de ses autres ennemis : le démon et le monde. Ceux-là non plus ne peuvent lui faire la guerre, car pour l'attaquer ils ne disposent que des affections et opérations de l'âme ; nul moyen pour eux de s'y prendre autrement. Il suit donc de là que l'âme jouit d'une sécurité d'autant plus grande, qu'elle s'avance davantage dans l'obscurité et le vide de ses opérations naturelles » (1).

Ceux qui veulent se contenter des voies ordinaires et vulgaires, sous prétexte que mystique est synonyme d'illuminisme et d'hallucination, ne soupçonnent pas que dans leurs voies « sûres » et de « bon sens », ils végètent dans un état bien autrement périlleux !

Ce n'est pas à dire que le chemin tracé par saint Jean de la Croix doive être celui de tous. Assurément, on ne peut que souhaiter de le voir suivi par le plus grand nombre, mais il faut adapter la nourriture à chacun, comme Dieu lui-même le fait, au dire de saint Jean, puisqu'il n'enveloppe l'âme dans la Nuit de l'esprit qu'après l'avoir détachée et purifiée du sens, peu à peu, par des épreuves ou des consolations progressives. Dans les voies spirituelles, plus qu'en toute autre chose, il faut évidemment de la prudence et du discernement. Mais ce que nous devons particulièrement faire observer ici, c'est que saint Jean de la Croix ne s'adresse pas à toutes les âmes et ne propose pas à toutes indistinctement cette voie spirituelle. Il s'adresse à celles qui sont déjà assez fidèles, qui veulent progresser et à qui la méditation et

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. XVI ; t. III, p. 105.

la prière sont choses familières déjà. Aussi, ne faut-il pas « qu'on se méprenne, dit-il, sur ce que je pense de la condition des commençants; la méditation, les actes et exercices discursifs où l'imagination a son rôle leur sont indispensables. Cela vient de ce que l'âme a besoin alors d'une matière sur laquelle elle puisse s'exercer intérieurement, ce qui lui permet de trouver une saveur sensible dans les choses spirituelles » (1). Et ailleurs, prévenant l'objection que « anéantir les puissances selon leurs opérations », c'est « détruire les bases de l'édifice spirituel plutôt que de le construire », cette pensée, affirme-t-il, « serait juste si ce que j'écris n'était destiné qu'à des commençants, car eux ont besoin de se préparer par des perceptions discursives et intellectuelles. Mais il s'agit de la doctrine qui va plus avant, qui concerne la contemplation dans l'union divine » (2).

En terminant cet exposé de la mystique de saint Jean de la Croix, nous prions le lecteur de ne point perdre de vue que nous n'avons pu lui donner ici que des aperçus synthétiques. Délibérément, nous avons été incomplet, forcément nous avons dû négliger des nuances. Il ne faudrait point, par exemple, conclure des pages précédentes que saint Jean méprise l'action ou qu'il supprime le deuxième grand commandement, celui de l'amour du prochain. Nous avons voulu donner quelque idée de la pensée et de la vie que nous présente le Docteur Mystique, un fil directeur à travers son œuvre, mais, loin de songer à nous substituer à lui, nous souhaiterions que nos pages sèches, froides, sommaires, fassent naître chez le lecteur, le désir d'aller puiser lui-même, à sa source, la doctrine substantielle et solide, brûlante et vivifiante.

Abbé GROULT,
Docteur en philosophie et lettres.

(1) *Vive Flamme*, str. III, v. 3, § 5 ; t. III, p. 209. — (2) *Montée*, l. III, 1re part., ch. I ; t. II, p. 4.

Le P. Piat de Mons

(CHANOINE LOISEAUX)

Fondateur de la Nouvelle Revue Théologique

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT (1).

Nous voudrions, dans les pages présentes de la *Nouvelle Revue Théologique*, rappeler le souvenir du P. Piat de Mons (chanoine Loiseaux), qui en fut le fondateur. Sa vie (1815-1904), remarquable par ses vertus sacerdotales et monacales, le fut aussi par l'unité du but constamment poursuivi : servir l'Église par le labeur d'une plume consacrée à la diffusion des sciences canoniques. Les rédacteurs actuels de la Revue, les Pères de la Compagnie de Jésus, ouvriers de la dernière heure, aiment à rappeler ici, à propos d'un excellent et récent livre, la mémoire de celui qui ouvrit le sillon où ils travaillent aujourd'hui.

* * *

Vers la fin de l'année 1870, au couvent des Pères Capucins, à Mons, le R. P. Provincial reçut la visite d'un aspirant à la vie religieuse, dont la demande semblait bien faite pour l'embarrasser. Dans peu d'Ordres monastiques la vie offre plus d'austérités que chez les Capucins ; or, ce visiteur n'était pas loin d'être sexagénaire et, au surplus, semblait d'une

(1) *T. R. Père* Piat de Mons (*Chanoine* Loiseaux), *Canoniste*, par le P. Prosper d'Enghien, Capucin. Mons, 1926, Bureau de l'*Étendard Franciscain*, 15, rue André Masquelier. — Un vol. in-8, 232 pages. (Prix : 11 fr.) — C'est, croyons-nous, par inadvertance que le titre extérieur du volume nous offre l'orthographe défectueuse *Loiseau ;* le titre intérieur porte, lui, le nom exact : *Loiseaux*.

complexion délicate. Les fils de saint François d'Assise et particulièrement les Capucins font profession d'une vie d'humilité et d'obscurité ; or, ce candidat, chanoine titulaire du Chapitre de Notre-Dame à Tournai, jouissait d'un brillant renom, acquis par quarante années de services rendus aux sciences ecclésiastiques. Enfin le religieux capucin vit enveloppé de recueillement et livré de toute son âme à la contemplation ; or, ce prêtre demandait, en sollicitant son entrée dans l'Ordre, qu'il lui fût permis de continuer dans le cloître, et même dès le noviciat, la rédaction et la direction d'une Revue mensuelle, dont chaque fascicule était impatiemment attendu dans les grands séminaires et par le clergé de tous nos diocèses et de l'étranger et était immanquablement suivi d'échanges de lettres entre les abonnés et l'obligeant directeur.

Ce prêtre, qui avait faim et soif de la vie claustrale et recueillie, et qui cependant avait conscience de rendre à l'Église par ses publications un service assez utile pour qu'il convînt de ne point y renoncer ni même de l'interrompre, s'appelait le chanoine Jean-Joseph Loiseaux. Il avait débuté, en 1847, en fondant les *Mélanges Théologiques*, la première revue exclusivement théologique publiée en Belgique. Cette publication périodique ayant duré de 1847 à 1853, il l'avait continuée en 1856 par la *Revue Théologique*. Celle-ci ayant dû à son tour cesser de paraître en 1863, il avait fondé en 1869 la *Nouvelle Revue Théologique*, et le clergé belge avait fait à la nouvelle arrivante le même heureux accueil qu'à ses deux devancières. C'était cette dernière Revue qu'il convenait d'assurer contre toute interruption. Ajoutons que, vaillant dans les traverses et infatigable dans le travail, tour à tour professeur au Grand Séminaire, curé d'une importante paroisse rurale, chanoine titulaire de la Cathédrale, le savant et pieux prêtre avait trouvé le moyen, à travers ses publications de Revues et les labeurs de ses occupations profession-

nelles, de donner aux prêtres et aux laïcs de nombreux ouvrages, touchant le Droit canonique, la Théologie morale et l'Histoire de l'Église, et ces ouvrages avaient remarquablement accru son autorité et sa réputation.

Revenons à ce mois de décembre 1870 et au couvent des Capucins à Mons.

Le P. Provincial donna quelque espoir à son solliciteur, et en référa aux Supérieurs majeurs. Bientôt arriva de Rome une réponse favorable : les Supérieurs majeurs se montraient disposés à accorder toutes les dispenses et autorisations nécessaires ; on demandait seulement que le chanoine Loiseaux fît une épreuve de ses forces. Pendant tout le carême de l'année 1871, le vénérable postulant fit dans le couvent de Mons l'essai de la vie monastique, observant toutes les exigences et rigueurs de la vie commune, marchant nu-pieds, couchant sur la dure, assistant à minuit aux matines, jeûnant toute la semaine et faisant abstinence même le dimanche. L'épreuve fut rassurante. Le 7 juillet, le chanoine Loiseaux reçut l'habit des enfants de Saint François au couvent d'Enghien et échangea son nom contre celui de Père Piat; le choix de ce nom de religion répondait à sa dévotion au second patron du diocèse.

Au cours de son année de noviciat, l'excellent religieux parvint, sans qu'il lui fallût se faire dispenser d'un seul des offices du chœur ou d'un seul des autres exercices, soit du noviciat, soit de la vie de communauté, à utiliser si bien tout ce qui lui restait de « temps libre », qu'il fournit à la Revue une somme très grande de travail. Dans la *Nouvelle Revue Théologique*, la signature du P. Piat apparut aussi fréquemment au bas des articles dans les livraisons des années 1871 et 1872 que dans celles des années précédentes, et il en fut de même dans les années ultérieures. Ajoutons que, pendant l'hiver de 1871 à 1872, le laborieux novice capucin eut à s'occuper activement, à la demande du cardinal Dechamps,

des travaux préparatoires du Synode diocésain qui devait se tenir à Malines en mai 1872, et il commenta dans sa Revue, en l'année suivante, 1873, les statuts de cet important Synode.

Son noviciat achevé, les Supérieurs du P. Piat lui demandèrent de joindre au soin de sa Revue la lourde charge d'enseigner aux religieux de l'Ordre la Théologie et le Droit ecclésiastique. Le 25 février 1873, le P. Piat arrivait à Bruges et s'installait dans le couvent de la rue Sainte-Claire, alors Maison d'études de la Province Hollando-Belge. Vivant, il ne quittera plus son humble et silencieuse cellule; il y travaillera sans discontinuité durant plus de trente années, jusqu'au jour de l'appel au repos de l'éternité, partageant ses labeurs entre le travail de la Revue, l'enseignement des sciences sacrées à ses jeunes confrères et la composition d'ouvrages théologiques considérables : notons son grand *Traité du Jubilé*, son savant Commentaire de la Constitution *Apostolicae Sedis* et surtout ses *Praelectiones Iuris Regularis*, très précieuses et longtemps classiques.

C'est du fond de sa cellule franciscaine qu'il continua à diriger pendant vingt-cinq ans, de 1871 à 1895, cette *Revue Théologique*, qui se répandait de plus en plus dans presque tous les pays catholiques. Le 2 janvier 1881, il eut la douleur de se voir enlever par la mort son plus cher collaborateur, l'ouvrier de la première heure, le chanoine Falise, son constant *alter ego;* dès l'année 1843, ils avaient ensemble élaboré le plan et préparé la fondation des *Mélanges Théologiques*, qui ne virent le jour qu'en 1847; plus tard, ensemble, ils avaient fondé la *Revue Théologique*, puis la *Nouvelle Revue Théologique*. Le chanoine Falise disparu, le P. Piat sut trouver d'autres collaborateurs, dont les signatures dans les pages de la Revue furent aussitôt très estimées. Il y eut surtout un liturgiste, un moraliste et un canoniste, dont nous aimons à rappeler les noms : ce furent le

P. Golenvaux, S. I., le professeur G.-J. Waffelaert et l'Abbé J. Planchard. Le P. Golenvaux était liturgiste dans l'âme, et Falise n'avait pas eu besoin de lui léguer son manteau, comme autrefois Élie à Élisée. L'abbé Waffelaert, alors professeur au Séminaire de Bruges, venait de marquer sa place dans les sciences théologiques par sa thèse inaugurale *De Dubio solvendo in re morali* (Louvain, 1880) et devait être appelé en juin 1895 à occuper le siège épiscopal de Bruges; les articles du docteur Waffelaert dans la Revue s'échelonnèrent de 1880 à 1886. Le canoniste J. Planchard, Vicaire Général d'Angoulême, fut, de 1883 à 1895, le bras droit du P. Piat; à certaines époques, où la maladie accablait celui-ci, il fit presque seul tout le travail de la Revue, mais par modestie il se refusa constamment à devenir le directeur titulaire de cette Revue, que son vénérable ami eût aimé à lui confier définitivement.

Peu avant janvier 1896, l'âge rendant trop souvent défaillantes les forces du vieillard, l'éditeur de la Revue, Henri Casterman, obtint que les Pères Rédemptoristes reprissent des mains du P. Piat la laborieuse direction du périodique. Le vaillant Capucin, oublieux de ses 81 ans, marqua sa gratitude à l'égard des nouveaux rédacteurs en continuant à collaborer à l'œuvre qu'il avait fondée. Onze années durant, ses Réponses aux consultations et ses séries d'articles sur diverses questions canoniques enrichirent encore fidèlement toutes les livraisons de la Revue : le dernier article signé par lui ouvrit la seconde livraison de 1902. Au début de l'année 1904, Sa Sainteté Pie X envoya à la *Nouvelle Revue Théologique* une bénédiction spéciale : ce fut pour le vénéré fondateur une consolation suprême. Le vendredi 29 avril de cette année 1904, le P. Piat s'endormit dans le Seigneur, entouré de ses Frères, dans cette cellule du couvent de Bruges où, depuis le lendemain de ses premiers vœux de Religion, il avait partagé les heures de chacune de ses

journées entre l'oraison, si aimée de lui, et les labeurs que lui avait marqués l'obéissance, labeurs soit de sa Revue, soit de l'enseignement donné aux jeunes religieux de son Ordre, soit de la composition de grands ouvrages théologiques.

Peu de temps après sa mort, un savant professeur de l'Université catholique de Louvain, le chanoine Van Roey — aujourd'hui cardinal et archevêque de Malines — écrivant, pour l'ouvrage intitulé *Le Mouvement scientifique en Belgique de 1830 à 1905*, le chapitre sur le progrès des sciences ecclésiastiques en notre pays, rendait au P. Piat l'hommage suivant : « Dès la première moitié du XIXe siècle se lèvent en Belgique des moralistes et des canonistes qui portent la science belge à un haut degré de développement. Feye (1820-1894) acquit une réputation mondiale. En même temps, s'illustrait le chanoine Loiseaux (1815-1904), professeur au Séminaire de Tournai depuis 1847 et plus tard revêtu de la bure de saint François d'Assise, dans l'Ordre des Capucins, sous le nom désormais célèbre de P. Piat. Il fonda en 1869 et dirigea pendant de longues années la *Nouvelle Revue Théologique*, où il n'a cessé jusqu'à sa mort d'accumuler des trésors de science... Feye et Piat ont provoqué une vraie efflorescence de la science juridique... » (1).

L'œuvre de prédilection du P. Piat, la *Nouvelle Revue Théologique*, était appelée à lui survivre. En 1906, les PP. Rédemptoristes ayant dû abandonner ce Recueil, son éditeur, Henri Casterman, de Tournai, fit des démarches auprès du Directeur de la *Revue Théologique Française*, M. J. Besson, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse, pour obtenir la fusion des deux Revues : M. Besson décida que son propre périodique cesserait de paraître et assuma la direction de la *Nouvelle Revue Théologique*, qui continua de se publier chez M. Casterman. Aidé parfois de l'un ou de

(1) *Le Mouvement scientifique en Belgique de 1830 à 1905*, Bruxelles, tome 2 (1908), pp. 520-521.

l'autre canoniste français, le professeur Besson poursuivit pendant quinze années l'œuvre du P. Piat. Nos lecteurs savent qu'en 1921 la Revue passa sous la direction de Pères du Collège Théologique de la Compagnie de Jésus, à Louvain.

Tous ces faits et ces dates au sujet de la vie et des travaux du P. Piat, nous venons de les extraire du livre récent *Le P. Piat de Mons (Chanoine Loiseaux), Canoniste*, consacré par le P. PROSPER D'ENGHIEN à raconter en détail la carrière scientifique de son confrère. Il nous est agréable de dire ici-même, aux lecteurs d'une Revue qui est vraiment l'œuvre du P. Piat, le bien que nous pensons de ce livre consciencieux. Réunion d'articles parus dans une Revue franciscaine et qui se complétaient les uns les autres, l'ouvrage, très documenté et abondant en références, est d'un aspect austère ; sa structure parfois étrange rappelle assez certaines antiques et solides constructions que les architectes romains appelaient l'*opus tumultuarium*. Mais la lecture de ce volume a été pour nous une véritable et continuelle jouissance ; il n'est aucune de ses pages ni de ses notes qui ne nous ait intéressé (1). Ce livre est une contribution très suggestive à l'histoire du développement des sciences ecclésiastiques en Belgique durant plus de cinquante années. Parfois un bout de page ou quelques lignes d'une note nous ont donné la clef de tel problème intéressant de l'histoire religieuse de notre pays. Les prêtres âgés qui parcourront ce volume sentiront revivre en leur mémoire de chers et très anciens souvenirs, se rattachant à leurs années d'études au Grand Séminaire ou à leurs premières années dans le ministère paroissial. Ils se rappelleront comment, en ces années, hélas, déjà lointaines, apparaissait tous les deux mois avec une régularité exemplaire, en leurs cellules de séminaristes ou dans le bureau de travail de leur presbytère,

(1) Nous savons gré à l'auteur de l'avoir muni de deux tables, l'une onomastique, l'autre chronologique, qui le rendent très aisément utilisable.

le fascicule très attendu de la *Nouvelle Revue Théologique*, leur fournissant tantôt la suite d'un article sur quelque question intéressante, souvent même brûlante, tantôt la solution d'un doute ou la réponse à une consultation, et toujours leur apportant un renouveau de goût pour ces deux belles sciences ecclésiastiques qui s'appellent la Théologie morale et le Droit canonique. Ils revivront, dans leur pensée, ces moments d'amicales discussions, quelquefois un peu passionnées, entre séminaristes au cours de leurs promenades ou entre jeunes prêtres au cours de leurs fraternelles réunions : chacun, alors, cherchait à invoquer en sa faveur, comme arguments d'autorité pour clore la dispute, les noms du P. Piat (les aînés continuaient à l'appeler l'abbé Loiseaux) et de son fidèle Achate, le chanoine Falise. Mais il est temps de faire taire ces souvenirs et de revenir au livre qui les a réveillés.

L'auteur a exposé, au cours des premières pages de son volume, le fait qui a donné naissance à son ouvrage. Mgr Lamy, professeur à l'Université Catholique de Louvain, donna en 1905, dans le tome second du *Dictionnaire de Théologie Catholique* de Vacant et Mangenot, un article exposant, sous le titre *Belgique*, l'histoire religieuse de notre pays depuis 1830. Or, dans le chapitre de cet article où il signale les principaux travaux des théologiens belges durant cette période, le nom de Loiseaux ou du P. Piat n'est même pas cité, et en parlant des *Mélanges Théologiques* et de la *Revue* qui leur succéda, l'auteur de l'article fait quelques erreurs de dates. Cette omission peina les confrères du regretté canoniste. C'est pour la réparer que le P. Prosper d'Enghien, à la prière du P. Provincial des Capucins, s'attacha à remettre en lumière, par des articles qui parurent dans les *Études Franciscaines* de 1912 à 1914 et de 1924 à 1926 et se trouvent réunis dans le volume présent, les services rendus à la science théologique par le P. Piat. L'auteur a mis comme titre courant aux deux cents pages de son in-octavo les mots

Une réparation ; ces mots nous plaisent peu. Nous ne doutons aucunement, quant à nous, que l'omission du nom du célèbre religieux sous la plume de son vieil ami, le professeur d'exégèse de Louvain, ne soit due à un involontaire oubli. Au reste, nous sommes tenté de regretter peu cet oubli accidentel et de l'appeler une *felix culpa*, puisqu'il nous a valu les fécondes recherches du P. Prosper et le beau volume actuel, qui constitue à la fois la biographie du P. Piat et l'histoire même, si précieuse pour nous, des *Mélanges Théologiques*, de la *Revue Théologique* et de la *Nouvelle Revue Théologique*.

* * *

Si intéressante soit-elle, nous ne résumerons pas ici cette histoire ; mais nous pensons que le lecteur nous saura gré, si nous lui exposons les origines premières de cette Revue, qui sous ses trois noms successifs, compte aujourd'hui plus de trois quarts de siècle d'existence.

Né à Mons, le 5 août 1815, orienté de bonne heure vers la piété et vers le saint autel, Jean-Joseph Loiseaux avait commencé ses études à l'ancien « Collège de Mons » ; en octobre 1830, il entra en classe de quatrième, au Petit Séminaire de Bonne-Espérance, le jour même où l'évêque de Tournai, Mgr Delplanque, faisait ouvrir en cette Maison un cours complet d'humanités et de philosophie ; le palmarès d'août 1835 nous montre J.-J. Loiseaux classé 2e sur 53 élèves à l'issue de sa philosophie. Ordonné prêtre à Tournai le 22 septembre 1838, il est envoyé à l'Université de Louvain pour s'y appliquer à l'étude du droit ecclésiastique. Il devient bientôt le disciple de prédilection de Mgr Verhoeven, jeune et excellent maître, docteur *Utriusque Juris* de la Sapience à Rome, qui professait le droit canonique depuis l'ouverture de notre Université en 1834. Au terme de cinq années d'études juridiques, en juillet 1843, l'abbé Loiseaux soutint brillamment

la défense de ses thèses pour la licence en droit canon, en présence du cardinal Sterckx, archevêque de Malines et du nonce, qui s'appelait alors Mgr Pecci, le futur pape Léon XIII. Voulant lui imposer une courte, mais utile interruption de ses études trop intenses, qui devaient se couronner par le doctorat, son évêque, Mgr Labis, le nomme alors vicaire de Notre-Dame, à Tournai. Mais bientôt, les évêques de Belgique ayant décidé l'établissement, à Rome, du Collège Belge, l'abbé Loiseaux est l'un des trois jeunes prêtres belges désignés par eux pour bénéficier les premiers de cette heureuse fondation. En l'avant-veille de la Toussaint de 1844, ces premiers élèves du Collège Belge arrivent dans la ville des papes (1). Or, déjà avant même son départ pour Rome, l'abbé Loiseaux, encore vicaire à Tournai, et son ancien condisciple d'Université et intime ami, alors vicaire à Montigny-sur-Sambre, l'abbé Falise, — ces deux noms sont désormais inséparables, — avaient conçu l'idée et, dans leur correspondance, avaient dessiné le plan d'une Revue qu'ils fonderaient à deux à l'heure venue.

Falise avait été le premier à avoir cette heureuse idée (2) :

(1) Lors du jubilé de cinquante ans du Collège Belge de Rome, célébré à Anvers en 1894, Mgr Cartuyvels, vice-recteur de l'Université catholique de Louvain, et ancien élève lui-même du Collège Belge, parla des premiers élèves, « dont l'aîné, dit-il, qui est ici même sous mes yeux, après avoir cueilli les palmes de la science et porté dignement l'hermine dans une cathédrale, porte aujourd'hui, bien plus vénérable encore, la barbe blanche et la bure de S. François, sous le nom vénéré de P. Piat ». — (2) Né à Jumet en 1819, J.-B. Falise fut ordonné prêtre en décembre 1842. Il étudia au collège du Saint-Esprit à Louvain, en 1840-41 et 1841-42, inscrit à la fois comme étudiant en théologie et comme étudiant en sciences. De Montigny-sur-Sambre, où il était vicaire et professeur, il collabora de 1843 à 1846 à la *Revue Catholique*, qui commença de paraître en 1843 ; ses premiers articles, signés soit de son nom soit de son initiale, concernèrent les sciences naturelles. Du reste, le droit canonique et la science liturgique étaient fort de son goût et l'occupaient beaucoup. Loiseaux, dans ses lettres écrites de Rome, l'engagera bientôt à « dire adieu pour toujours à ses mathématiques », pour s'adonner davantage aux rubriques et au droit

« Je vous proposerai — avait-il écrit à Loiseaux dès le mois de juillet 1844, — une chose dont j'ai déjà bien des fois ruminé le plan. Ce serait de publier entre nous, sous nos auspices, une Revue ecclésiastique, ne fût-ce qu'une livraison par trimestre. Les collaborateurs en seraient des élèves de l'Université que nous estimons, et peut-être l'abbé Tits (1). On y traiterait les questions de morale à l'ordre du jour, le droit civil comparé au droit canonique, la philosophie de la Religion, etc. A l'aide des amis que nous avons à l'étranger, on pourrait aussi parler de l'état de la Religion dans les divers pays. Il me semble que, si l'on osait, la chose réussirait. On exprimerait ses opinions avec franchise et modération à la fois... »

Nous ne possédons pas la réponse immédiate du vicaire de Tournai au vicaire de Montigny, mais il semble bien que, de grand cœur, Loiseaux se déclara acquis à la proposition. Dès la première des nombreuses lettres que, devenu Élève-Consulteur à Rome, il adressa à Falise, il se montre soucieux de préparer la Revue projetée : « J'espère bien, lui écrit-il en cette lettre du 4 décembre 1844, que vous ne laisserez pas tomber à l'eau ce projet d'une Revue théologico-canonique. Pour ma part, quand je serai de retour, je vous promets une collaboration active. Je tâcherai de faire un petit magasin de dissertations canoniques sur divers points. Tâchez, de votre côté, de trouver quelques bons collabora-

ecclésiastique, en faveur de la Revue en préparation. En août 1847, Falise fut transféré du vicariat de Montigny-sur-Sambre à celui de la paroisse Saint-Brice à Tournai : Loiseaux, devenu professeur au Grand Séminaire et dont les lettres à son ami de Montigny étaient parfois signées gaiement : « L'oiseau en cage », avait obtenu de l'évêché ce rapprochement, qui fut très favorable au travail commun. En 1876, Falise devint chanoine titulaire de Notre-Dame, et cette nomination le fixa à Tournai, à la grande joie de l'éditeur de la *Revue*, Henri Casterman. Falise mourut le 2 janvier 1881.

(1) L'abbé Tits (1807-1851) avait été récemment (1841) nommé professeur de philosophie à Louvain.

teurs, et de préparer à l'avance quelques dissertations. Cette œuvre réussira, je n'en doute aucunement. »

Les lettres suivantes de Loiseaux à Falise et son « Journal » personnel montrent la place que l'œuvre commune future ne cessa d'occuper en ses pensées. Si toutes les journées de l'élève-consulteur dans la ville pontificale furent consacrées à l'étude pratique du droit canonique dans les tribunaux et les Congrégations ecclésiastiques, la Revue projetée n'y perdit rien. Les causes dont l'examen lui fut confié, les affaires qu'il fut officiellement chargé de préparer, les délicates questions qu'il eut à traiter comme agent d'affaires de certains prélats belges, tout contribua à former en lui non seulement le canoniste que l'évêque de Tournai attendait, mais aussi le directeur de Revue que Falise souhaitait (1). En même temps qu'il acquérait la connaissance pratique de la jurisprudence ecclésiastique, indispensable complément de sa science, il donnait à ses doctrines des garanties de sûreté, par leur conformité avec les doctrines romaines, et accroissait, dans l'atmosphère des Congrégations, la sagacité de son intelligence, ainsi que la force et la justesse de son jugement. En outre, ces deux années passées à Rome lui permirent d'accumuler des documents et des matériaux, que

(1) Le mérite personnel et l'excellente préparation scientifique du licencié de Louvain, sa puissance et sa facilité de travail et son caractère franc et droit lui valurent bientôt de fréquentes marques d'estime et de confiance des Cardinaux Préfets et des Secrétaires de plusieurs Congrégations. Il fut même honoré de l'amitié et de l'affection de Mgr Bizzarri, Secrétaire de la Congrégation des Évêques et Réguliers, et celui-ci les lui marqua en lui permettant de consulter à loisir l'immense collection manuscrite où il avait réuni toutes les causes et décrets qu'il avait pu réunir sur les matières du ressort de cette Congrégation. Cette collection, complétée sans cesse par son auteur, n'est sans doute pas autre chose que les *Collectanea* que le savant Secrétaire publia à Rome en 1865. Revenu en Belgique, Loiseaux se félicita souvent, dans la rédaction des *Mélanges* et de la *Revue*, de la riche documentation qu'il avait tirée des 12 à 15 in-folios manuscrits de Bizzarri.

les *Mélanges Théologiques* n'épuiseront pas au cours de leurs six années d'existence.

Durant le séjour de Loiseaux à Rome, Falise, lui aussi, préparait des matériaux et des articles pour la future « Revue ecclésiastique ». La liturgie était son champ de travail de prédilection. Cependant il partagea de bonne heure le goût et même la passion de la science canonique. Une page intéressante de leur correspondance est celle où, sur sa demande, Loiseaux lui expose la méthode à suivre pour devenir un bon canoniste : c'était de commencer par lire, très attentivement, le *Corpus Iuris*, puis de lire les Commentateurs du droit, en ayant soin de ne passer aucune référence sans la contrôler et de consulter chaque fois les sources. Falise suivit l'heureuse, mais ardue méthode et elle porta ses fruits (1). La preuve en est, par exemple, dans ses articles de la *Revue Théologique* de 1856 sur les œuvres de Benoît XIV, et dans ses éditions de plusieurs ouvrages de ce grand canoniste; à ce propos, notons qu'on doit à Falise, comme le montre le P. Prosper, l'édition des *Institutiones ecclesiasticae* de Benoît XIV, de Tournai, 1855, attribuée parfois à Loiseaux.

Si Loiseaux avait accepté la direction principale du périodique en préparation, il avait demandé que Falise lui permît de conserver un incognito personnel absolu; nombreuses, en effet, étaient les questions canoniques délicates agitées dans les Évêchés et dans les Écoles, et âpres les discussions publiques soulevées par elles : or, la Revue ne pouvait, sous peine de manquer son but, rester étrangère à ces litiges. Quand le moment viendra de la faire paraître, Loiseaux n'aura garde d'agir à l'insu de son propre évêque, mais il n'ira de l'avant que sous sa responsabilité personnelle. L'abbé Falise approuva la prudence du professeur de Tournai. Les

(1) Rappelons que le *Codex Iuris canonici* de Pie X et de Benoît XV n'était pas encore venu renouveler le droit ecclésiastique et apporter la pleine clarté dans cette vaste et complexe science.

Mélanges se publieront, six ans durant, sans que l'incognito du rédacteur principal soit levé : pour les lecteurs, cet anonymat sera une garantie de l'indépendance et de l'impartialité de la Revue (1).

Au mois d'août 1846, l'abbé Loiseaux quitte Rome, et son évêque le nomme professeur de droit canon et d'histoire ecclésiastique au Grand Séminaire. Dès le mois de mai 1847, les *Mélanges Théologiques* commencèrent à paraître, par livraisons trimestrielles, imprimées à Liège, chez Lardinois. Leur succès fut prompt, le millier d'abonnés fut atteint presque dès la première année. Le clergé séculier, les séminaires et les maisons religieuses leur accordèrent une faveur croissante, si bien que, chose rare dans l'histoire des périodiques, les trois premières séries des *Mélanges*, c'est-à-dire les années 1847-48, 1848-49 et 1849-50, eurent jusqu'à trois éditions, chacune d'ailleurs soigneusement revue et corrigée par Loiseaux lui-même.

Nous laissons au lecteur le plaisir de suivre dans le livre du P. Prosper d'Enghien l'histoire de ces *Mélanges Théologiques*, dont nous venons de raconter la genèse, et l'histoire de la *Revue Théologique* et de la *Nouvelle Revue Théologique*, qui lui succédèrent. Il y parcourra le récit de leurs difficultés (2), de leurs crises, de leurs disparitions et de leurs résurrections et surtout des services que ces Revues rendirent

(1) Sur l'anonymat des articles des *Mélanges*, sur l'incognito du rédacteur, sur l'imprimatur épiscopal, que tantôt l'on demandait, parfois en vain, et que tantôt on omettait de demander, et sur les usages et coutumes en toutes ces choses à cette époque, le livre du P. Prosper nous fournit, en de nombreux endroits, des détails extrêmement intéressants (pp. 18, 34-40, 76, 102, 205-207, etc.). — (2) Citons, par exemple, les difficultés survenues en 1853 entre Mgr de Montpellier, évêque de Liège, et les *Mélanges*. Falise lui-même en a fait le récit dans l'opuscule anonyme *Mgr Dumont devant l'Histoire*, Bruxelles, 1880, p. 58 ; l'opuscule entier paraît bien dû à Falise, observe à ce propos le P. Prosper d'Enghien. Voyez au sujet de ces difficultés *Le T. R. P. Piat*, pages 37-40, 76-80, 102, 205-207 ; la *Nouv. Rev. Théol.*, 1874, tome VI, p. 90, les avait déjà racontées en partie :

en tout temps au clergé séculier et au clergé régulier; il y trouvera les noms des collaborateurs, souvent de haute valeur, qui aidèrent l'abbé Loiseaux, ou le P. Piat, et que l'étranger même lui fournit souvent, surtout la France et l'Italie.

Nous achèverons de rendre hommage au fondateur de la Revue, en mettant sous les yeux du lecteur une page écrite en 1904 par l'un de ses anciens et plus chers élèves du Séminaire de Tournai. Mgr Moulart, professeur de droit civil ecclésiastique à l'Université de Louvain, écrivait à un religieux de Bruges, d'une main que la maladie plus encore que l'âge rendait défaillante, quelques notes au sujet de ce P. Piat : il le savait malade lui aussi, mais déjà proche de la mort. Après avoir rappelé la grande autorité et la renommée du canoniste, il continue en ces termes :

« La nature du P. Piat, non moins que la longue préparation qu'il avait reçue à l'Université de Louvain, et puis à Rome, l'avait voué à la mission qui lui avait été confiée. Ceux qui se sont sérieusement occupés de droit canon, savent combien la matière en est complexe, épineuse, et souvent obscure, aujourd'hui surtout que les collections diverses du Code ecclésiastique ne sont plus en harmonie avec les insti-

Mgr de Montpellier avait exigé des *Mélanges*, pour leur accorder son imprimatur, que chaque article fût muni du nom de son auteur, et avait déféré cette publication à Rome : le Saint-Siège refusa gain de cause à l'évêque; l'anonymat des articles était permis. L'évêque de Liège n'ayant point fait connaître la décision reçue, les *Mélanges* cessèrent de paraître (1853). Plus tard, Mgr Baillès, évêque de Luçon et Consulteur de l'Index, fit savoir à l'abbé Loiseaux que ses *Mélanges* avaient été vus de bon œil à Rome et que l'on y serait heureux d'apprendre qu'ils seraient continués. Ils reparurent donc, en 1856, mais imprimés en France et sous le nom de *Revue Théologique*, répondant ainsi au désir de près de deux milliers d'abonnés. Dans le même opuscule relatif à Mgr Dumont est exposée (pp. 12-14 et 43-45) une autre difficulté, qui survint en 1878 entre la *Nouvelle Revue Théologique* et Mgr Dumont, déjà malade.

(1) P. Prosper, *Le R. P. Piat*, pp. 89-92; cf. pp. 49-52, 215-219.

tutions publiques modernes (1). Pour y réussir pleinement, il faut y apporter, outre une vaste érudition, un esprit observateur, calme et pondéré, joint à la pénétration, je dirai au tact et à la délicatesse d'un sens juridique particulièrement exquis... Il est un caractère qui marque particulièrement l'enseignement et généralement toutes les publications du P. Piat : c'est un inviolable attachement à toutes les doctrines romaines, une soumission, un amour vraiment filial à l'égard du Saint-Siège. L'honneur de la Papauté lui tient au cœur, comme l'honneur d'une Mère au cœur de son enfant. A ce point de vue, il était intransigeant; il poursuivait les abus partout où il les rencontrait, ne souffrant ni pratiques, ni coutumes, qui fussent condamnées par les lois générales de l'Église. Il avait à cet égard son franc-parler. Les évêques eux-mêmes n'échappaient pas toujours à ces critiques. On lui a reproché cette grande liberté. Je n'oserai pas dire qu'il n'ait parfois méconnu les délicatesses de la prudence, mais pour bien apprécier son indépendance et la juger sainement, il faut se persuader d'abord que ce n'a jamais été chez lui soit orgueil, soit vanité de se faire valoir, soit défaut de respect : c'était plutôt le culte de l'autorité; c'était simplement la conviction loyale et librement exprimée que la loi est la loi, que tous lui sont soumis, qu'à tous on doit la vérité... Le grand mérite du P. Piat est d'avoir beaucoup fait pour conserver ou restaurer, dans la Belgique entière, les vraies et pures doctrines romaines (2). »

B. LEFEBVRE, S. I.

(1) A la date où Mgr Moulart écrivait ces lignes (9 avril 1904), le pape Pie X venait à peine de faire commencer (19 mars 1904) l'immense travail qui, au prix de douze années de labeurs, dota l'Église, en 1917, sous Benoît XV, du nouveau *Codex Iuris Canonici* : le droit ecclésiastique, modifié d'ailleurs en nombre de points, y est exposé suivant une méthode et avec une clarté qui semblaient presque inespérées. — (2) Très peu de jours après avoir tracé ces lignes, le professeur de Louvain apprenait la mort du P. Piat (29 avril 1904). Il épuisa lui-même le

Note de médecine pastorale

LA THÉRAPEUTIQUE DES PASSIONS (1).

La thérapeutique des passions sera longtemps encore, sinon toujours, un sujet de préoccupations pour le moraliste. Mais avec quelle lenteur cette science réalise ses progrès! Depuis Descuret (1844), qui écrivit *La médecine des passions* qui est dans toutes les bibliothèques, dans le coin des oubliés, jusqu'au Dr Laumonier, qui s'est essayé à *La thérapeutique des péchés capitaux* (1922), que d'énigmes, d'incertitudes, de balbutiements! Nous n'avons pas la prétention de faire mieux que nos devanciers. Qu'il nous soit permis d'apporter une pierre, une simple pierre, à l'édifice projeté, en signalant à ceux que le sujet intéresse l'utilité thérapeutique de la main gantée.

Le P. Salmans, S. I., dans cette revue (décembre 1926, page 733) a mis en lumière les moyens à employer à l'effet d'aider les jeunes gens dans la lutte pour la chasteté. Ces lignes n'ajoutent qu'un post-scriptum à cette étude.

Ni le prêtre, ni le médecin n'ignorent la fréquence de cette pratique justement flétrie du nom de vice solitaire, dont les conséquences proches ou lointaines sont néfastes au bon équilibre humain.

reste de ses forces, déjà minées par la maladie, en allant rendre, à Bruges, les derniers devoirs à son vieil ami. Le 10 juillet de cette même année 1904, Mgr Moulart quittait ce monde à son tour, suivant de près dans la tombe son ancien maître et laissant lui aussi une mémoire restée vénérée et chère.

(1) A l'occasion de l'article du P. Salsmans, paru dans la *Nouvelle Revue Théologique* en décembre 1926, M. le docteur Demade nous envoie cette communication, fruit de son expérience médicale; elle nous paraît pouvoir rendre service aux confesseurs, en ajoutant une industrie nouvelle aux divers remèdes en usage dans la direction catholique. Aussi l'avons-nous insérée volontiers.

C'est à ce vice que nous devons cette symptomatologie de l'épuisement nerveux précoce, qui échappe souvent à l'œil pourtant attentif des parents et des maîtres : pertes de l'appétit, insomnies, amaigrissements inexpliqués, troubles de la mémoire, qui transforment péniblement l'enfant volontiers frondeur, franc jusqu'à être terrible, d'une activité inlassable, en un adolescent sournois, menteur, paresseux, ou pire encore.

On se console trop aisément de ces misères, dont l'origine sexuelle n'est pas douteuse, en espérant qu'elles seront sans lendemain fâcheux. Quelle erreur! Ces tristes adolescents posent, dès ces premiers pas dans le vice, leur candidature anticipée à une foule de misères nerveuses, dont l'asthénie est la plus commune. L'accumulateur humain déchargé, et quelquefois jusqu'à l'usure, avant même d'avoir atteint son entier développement, est ouvert à tous les désastres pathologiques.

Combien de fois, en examinant en détail de jeunes nerveux, en les interrogeant, j'ai appris qu'à l'origine de leur affection nerveuse actuelle, il y avait ce vice lointain. Plus de la moitié de ceux qu'on appelle de ce nom assez vague de neurasthéniques ont eu, dans l'adolescence, de mauvaises habitudes.

Tout cela, nos éducateurs chrétiens ne l'ignorent pas, et nous ne leur apprenons rien de neuf jusqu'ici.

Quelle thérapeutique opposer à cette souffrance, puisque c'en est une?

J'ai observé, au cours d'une pratique médicale déjà longue, combien est grande l'ignorance de l'adulte en ces matières. J'ai surpris plus d'un homme fait, en lui faisant observer que « le système nerveux ébranlé par de perpétuelles secousses devient impropre à sa mission de régulation et de défense » (Dr Laumonier), que les excès, le libertinage, diminuent la résistance organique, prédisposent aux infections ou les aggravent. S'il en est ainsi chez l'homme fait, on se représente aisément l'ignorance de l'enfant et de l'adolescent.

Le premier remède réside, je crois, dans une sage et grave initiation individuelle.

Il ne faut pas que les jeunes hommes puissent nous objecter ce que j'ai entendu tomber plus d'une fois de leurs lèvres : je ne savais pas.

Les préserver des mauvais livres, des compagnies suspectes, des conversations grivoises, des fréquentations louches, c'est fort sage. Prévenir, en instruisant, est, dans beaucoup de cas, plus sage encore.

Je n'ai pas besoin, ce me semble, d'insister ici sur ce qu'on pourrait appeler le traitement religieux. Les médecins les plus éloignés de nos croyances et de nos pratiques ont célébré, à l'envi, la confession, comme le chef d'œuvre de la psychologie. L'éloge de la prière est dans les plus récents traités de pathologie nerveuse.

Le plus souvent, et je parle ici comme médecin, nous sommes appelés non pour prévenir, mais pour guérir. Le mal est fait ; nous sommes devant lui.

Disons tout de suite qu'il n'existe aucune médication spécifique, aucune. L'arsenal thérapeutique ne contient qu'une seule drogue quelquefois utile, la lupuline, d'action incertaine. Le nénuphar, la verveine, la ciguë, la morelle, d'autres encore ont plus de réputation que de mérite réel.

N'y a-t-il rien d'autre à faire?

Conseillez donc à ces jeunes gens dans la peine, surtout s'ils ont quelque bonne volonté, une pratique d'hygiène que je viens d'expérimenter avec un plein succès, dans plusieurs cas tant anciens que récents, et dont l'effet le plus sûr et le plus immédiat est de libérer tout de suite du despotisme d'une mauvaise habitude. Cette pratique n'est ni difficile, ni coûteuse, ni compromettante, ni inélégante, c'est celle de la main gantée.

J'avais été amené, en juin 1926, dans le traitement de

plusieurs eczémas, à constater combien était modérateur, apaisant, calmant, pour l'épiderme irrité, le contact non pas de la peau nue de la main, mais du gant.

Sur ces entrefaites, je reçus, dans mon cabinet de consultation, un adolescent en proie au vice solitaire. Le pauvre garçon était contrit jusqu'à la désolation. Il souhaitait de tout son cœur qu'on l'aidât à s'affranchir de la tyrannie passionnelle.

Je lui ordonnai le régime et l'hygiène que comportait son cas et j'ajoutai, comme base essentielle du traitement : « Vous porterez des gants toute la nuit, toutes les nuits ».

Huit jours après le charme diabolique était rompu, la mauvaise habitude avait cessé.

Je n'affirme pas, cela devait être dit ici, que le gant suffit à tous les cas, et que la main gantée est toujours souveraine contre le vice solitaire. Certaines causes physiques, que les médecins connaissent bien, demeurent réalisatrices d'excitations centrales ou périphériques, et d'autant plus que le gant exige, du sujet résolu à l'employer, de bonnes dispositions préalables, et la persévérance.

Néanmoins l'expérience acquise, dans une douzaine de cas, m'a confirmé que le gant avait une valeur incontestable, efficace, et le plus souvent infaillible.

Un de mes jeunes clients m'a déclaré que le gant rendait impossible l'acte solitaire.

J'ai les preuves que cet effet bienfaisant est durable, dans l'amélioration de l'état général de plusieurs de mes malades. Les confidences que j'ai reçues à ce propos ne laissent pas la place au doute.

Faut-il ajouter que le gant dont je parle ici n'est pas un moyen de coercition (comme celui conseillé chez l'aliéné par exemple), mais un conseil à réaliser en toute liberté et par seule bonne volonté ?

N'exigez pas de moi des théories ou même des explications

savantes. C'est un fait d'observation, facile, je crois, à vérifier, *la main gantée est chaste,* — et si la main nue ne l'est pas, elle est susceptible de le devenir dès qu'elle a revêtu le gant.

Le gant le plus médiocre, un gant de fil suffit. Je n'insisterai que sur un détail minime, mais qui a son importance dans les cas rebelles ou anciens, le gant doit fermer exactement, avec de bons boutons à pression.

Je n'ai pas besoin de dire que j'ai multiplié mes observations et répété mes essais dans plusieurs cas, chez des sujets très divers, et notamment dans un cas invétéré, chez un homme d'une cinquantaine d'années, et que les résultats ont toujours été excellents.

C'est fort d'une expérimentation multiple que je conclus à l'utilité de la main gantée dans la thérapeutique de la passion que j'ai désignée suffisamment à l'attention des parents, des maîtres, des confesseurs et aussi des médecins.

Dr P. DEMADE.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Allocution consistoriale (20 juin 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 233-240).

Dans l'allocution consistoriale du 20 juin 1927, le Souverain Pontife rappelle, comme d'habitude, les principaux événements religieux des derniers mois : jubilé du collège de la Propagande, affaires de Chine, persécution au Mexique; il s'étend un peu plus longuement sur les difficultés suscitées en France par la condamnation de *l'Action française*. Le Pape se réjouit des protestations de soumission et de gratitude qui lui sont venues de ce pays; il déplore la désobéissance de certains : triste exemple pour les fidèles, et qui fait craindre des défections définitives.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Participation aux congrès non catholiques pour l'union des Églises (8 juillet 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 278).

DUBIUM DE CONVENTIBUS (QUOS DICUNT) AD PROCURANDAM OMNIUM CHRISTIANORUM UNITATEM. — Occasione conventus, qui diebus 3-21 proximi mensis Augusti habebitur Lausonii in Helvetia, propositum est Supremae Sacrae Congregationi S. Officii dubium :

« An liceat catholicis interesse vel favere acatholicorum conventibus, coetibus, concionibus, aut societatibus quae eo spectant ut omnes christianum nomen utcumque sibi vindicantes uno religionis foedere consocientur? »

In Congregatione Generali, Feria IV, die 6 Iulii 1927, Emi ac Revmi Domini Cardinales in rebus fidei et morum Inquisitores Generales respondendum mandarunt :

« *Negative*, atque standum omnino decreto ab hac ipsa Suprema Sacra Congregatione die 4 Iulii 1919 edito *De participatione catholicorum societati* " Ad procurandam christianitatis unitatem ,,. »

Ssmus Dominus Noster D. Pius div. Prov. Pp. XI sequenti Feria V, die 7 eiusdem mensis et anni, in solita audientia R. P. D. Adsessori S. O. impertita, relatam sibi Emorum Patrum resolutionem approbavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 8 Iulii 1927.

Aloisius Castellano,
Supremae S. C. S. Off. Notarius.

Du 3 au 21 août 1927, devait se tenir à Lausanne une « *World Conference on Faith and Order* ». On désirait y voir représentées le plus grand nombre possible de « dénominations » chrétiennes; dans certains milieux non catholiques influents, on souhaitait la présence de délégués catholiques (1). Le but de cette conférence, comme de celle de Genève en 1920, est de

(1) Cf. p. ex. K. D. MACKENZIE, *The year 1927 and Reunion problems*, dans *Theology*, July 1927, p. 3-11.

rechercher un terrain d'entente entre les diverses confessions. On voudrait, par des échanges de vues, répétés s'il le faut, en arriver à déterminer le minimum sur lequel tous les groupements seraient unanimement d'accord ; ce minimum, admis également par les protestants, les anglicans, les orthodoxes, constituera le Credo de l'Église à venir : Église unique, si possible ; Église groupant à tout le moins un grand nombre de confessions actuellement séparées (1).

Les catholiques désirent de toute leur âme promouvoir l'union entre les chrétiens. Les initiatives des derniers papes, surtout de S. S. Pie XI, sont le gage le plus sûr de la sincérité de ces désirs ; l'élan avec lequel, de toutes parts, les fidèles s'intéressent à la question, prient pour que l'union se réalise, montre bien que les exhortations du pape ont fait vibrer l'une des fibres les plus intimes de l'âme catholique.

Or, le meilleur moyen de dissiper les malentendus n'est-il pas de se rencontrer personnellement pour des échanges de vues avec nos frères séparés ? Et fuir ces rencontres, n'est-ce pas donner à croire que nous avons peur de la libre discussion ? N'est-il pas plus charitable de s'expliquer en face ?

Des catholiques sans doute se sont posé la question ; aussi bien, la difficulté n'est pas nouvelle. En 1857 s'était fondée à Londres une « *Association for the promotion of the Union of Christendom* ». Ligue de prières pour l'union de tous les chrétiens, elle admettait dans son sein catholiques et anglicans indistinctement. Très discutée parmi les catholiques anglais, elle vécut plusieurs années sans que l'autorité crût devoir se prononcer ; ce furent surtout, semble-t-il, les doctrines et les tendances de l'*Union Review*, sa publication périodique, qui

(1) Il ne s'agit pas ici de conversations privées entre théologiens ; on peut parfaitement concevoir que des savants catholiques et dissidents se rencontrent pour exposer mutuellement leur doctrine ; le but final de pareilles conversations est de convaincre la contrepartie de la justesse du point de vue catholique. La *World Conference* organise un débat public, où chaque partie expose sa thèse ; le but en est seulement de déterminer les doctrines sur lesquelles tout le monde est d'accord. Ce minimum, admis par tous de fait, deviendra le Credo officiel.

occasionnèrent la sévère condamnation du Saint-Office, formulée dans une lettre aux évêques anglais, du 16 septembre 1864 (1). Dans le programme même de l'Association, le Saint-Office note une erreur radicale : on y professe que les trois communions, catholique-romaine, orthodoxe et anglicane, sont au même titre « catholiques » ; les fidèles de ces trois confessions peuvent s'enrôler dans l'Association, mais à la condition de ne pas mettre sur le tapis les points de divergence doctrinale, et de laisser chacun professer en paix le Credo de son Église. Le but de l'Association est seulement de faire prier pour l'union des trois branches séparées qui composent l'Église du Christ. — Que l'on prie et que l'on offre le Saint-Sacrifice pour obtenir la fin des dissensions entre chrétiens, le Saint-Office ne peut que le trouver louable. Mais que cela se fasse sous la conduite de non catholiques et suivant leur intention, il l'estime chose inadmissible. Cette intention est viciée par l'erreur doctrinale dont elle s'inspire et que professe l'Association : orthodoxie et anglicanisme seraient deux formes légitimes de la religion du Christ ; s'il y a des dissensions entre les confessions chrétiennes, toutes cependant auraient gardé intacte la vraie foi. Enfin, remarque le Saint-Office, l'Association détourne les dissidents de passer individuellement au catholicisme : ce serait, prétend-elle, mettre obstacle à l'union des Églises dans leur ensemble. Défense est donc faite aux catholiques de faire partie de l'Association ou d'autres groupements semblables.

A la suite de cette mesure, un groupe de clergymen anglicans, — ils étaient près de 200, — recourut à la Congrégation et s'efforça d'établir qu'à Rome on s'était mépris sur les vraies intentions des « *Unionists* ». La prétention des trois communions chrétiennes, la romaine, l'orientale et l'anglicane, à s'appeler également catholiques, n'a été signalée, déclarèrent-ils, que comme un fait ; on n'a pas voulu se prononcer sur la question de droit. La seule chose que les signataires eussent en

(1) *Collectanea de Propaganda Fide*, 2e éd., 1907, n. 1262. — Pour le détail des faits, cf. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, III, 1906, p. 14-35.

vue, était de faire prier pour le retour à l'unité (1).

Le Saint-Office leur répondit, le 8 novembre 1865, par un rappel détaillé de la doctrine catholique sur l'unité de l'Église (2). Toute tentative d'union qui ne prend pas comme point de départ les principes dogmatiques sur la constitution divine de l'Église, sera vaine; il ne suffira pas de déposer les préjugés et les haines contre le catholicisme ; il faudra encore embrasser la foi et accepter la communion de l'Église romaine.

En 1910, une réunion des épiscopaliens américains conçut le projet d'une *World Conference* des Églises chrétiennes. Le pape Benoît XV, sollicité d'y prendre intérêt, promit ses prières, enrichit d'indulgences une invocation pour l'unité de l'Eglise. En mai 1919, des membres du groupement américain furent reçus en audience au Vatican; jamais cependant le Souverain Pontife ne se montra disposé à envoyer des délégués catholiques au congrès projeté (3). Le 4 juillet 1919, le Saint-Office renouvelait la défense de prendre part aux congrès, aux réunions publiques ou privées, organisées par des non-catholiques, en vue de procurer l'union des communions chrétiennes (4). La Conférence de Genève de 1920 ne compta donc pas de catholiques parmi ses participants.

Dans les milieux anglicans et protestants, à la suite de la réunion de 1920, on se mit activement au travail pour la préparation du congrès suivant (5); celui-ci se réunit à Lausanne en août 1927. Le Saint-Office en prend occasion pour rappeler, une fois de plus, la ligne de conduite imposée aux catholiques depuis les premiers débuts du mouvement unioniste anglican.

Les motifs de la nouvelle réponse romaine sont ceux-là mêmes qui ont dicté les mesures antérieures. La *World*

(1) Cf. THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, p. 25. — (2) *Collect. de Prop. Fide*, 2e éd., n. 1276. — (3) Cf. Mgr BATIFFOL, *Une campagne américaine pour l'union des Églises*, dans le *Correspondant*, 10 juin 1919, p. 769-792. — (4) *A. A. S.*, XI, 1919, p. 309. — Cf. *Periodica*, X, p. 34-35. — (5) Cf. H. N. BATE, *The World Conference on Faith and Order*, dans *The Church Quarterly Review*, 104, July 1927, p. 264-266. — On s'en rendra mieux compte encore en parcourant les communications successives du *Continuation Committee*, Secrétariat de la *World Conference*, Boston, 1922 et ss.

Conference, suivant ses promoteurs, n'a pas à prendre de décisions ni à imposer de décrets ; les représentants des diverses confessions ne sont pas mandatés pour engager leurs Églises respectives. D'autre part, on y discutera la question de savoir si l'Église unie de l'avenir devra ou non avoir un Credo, et quel en sera le contenu ; si elle devra ou non avoir des sacrements, et lesquels ; si elle devra ou non avoir une hiérarchie d'ordre, et quels en seront les degrés. Il est impossible qu'un catholique prenne part à pareille conférence, et ce serait chose inutile. On ne discute que des questions libres ; on ne discute pas l'enseignement de Notre-Seigneur ou son œuvre. La conférence visera en pratique à mettre tout le monde d'accord, par concessions et entente réciproque ; or, il s'agit du *depositum* reçu du Christ, et non pas d'opinions humaines. D'avance, on connaît le point de vue catholique, et l'on sait que l'Église romaine ne transigera sur aucun des points qui sont d'institution divine. Le fait seul d'entrer en conversation serait une acceptation du principe qui est à la base des discussions portées au programme : que la Révélation chrétienne n'est pas objectivement immuable et universellement obligatoire (1).

Il reste aux catholiques à prier, à l'imitation du pape Benoît XV, pour la réalisation effective du noble but que poursuivent les promoteurs de la *World Conference* : l'union de tous les chrétiens dans la profession de la vraie foi et par l'appartenance à la seule Église du Christ.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Nullité de mariage pour clause de divorce (*Westmonasterien.*, Marconi-O'Brien, 11 avril 1927. — *A. A. S.*, XIX, 1927, p. 217-227).

Ce procès de mariage n'aura pas, sans doute, le retentissement

(1) Bon nombre des membres de la Conférence sont modernistes avérés ; la grande difficulté que l'on prévoyait était le contraste des deux mentalités, orthodoxe ou traditionaliste, et moderniste (Cf. Thomas, Moore, *Foi et Ordre*, *Le prochain congrès mondial protestant à Lausanne*, dans *Études*,

de l'affaire Vanderbilt, tranchée il y a quelques mois (1). Il mérite toutefois de retenir notre attention : la cause de nullité alléguée pourrait se retrouver de nos jours dans un assez grand nombre de cas.

M. Guill. Marconi, célèbre par ses découvertes dans le domaine de la télégraphie sans fil, baptisé dans l'Église catholique, mais éduqué dans l'anglicanisme, épousa à Londres en 1905, devant le pasteur anglican, une jeune fille anglicane. Le concile de Trente n'étant pas promulgué à Londres, le mariage aurait été valide *ratione formae.* Mais la mère de la jeune fille avait exigé, comme condition *sine qua non* au mariage, et obtenu de M. Marconi, l'engagement de ne pas s'opposer au divorce, si la vie conjugale n'était pas heureuse.

Si les deux parties ou l'une d'elles ont exclu, par un acte positif de volonté, la perpétuité du lien, elles n'ont voulu qu'une union dissoluble; une union dissoluble n'est pas un mariage. Dans le cas présent, les déclarations concordantes des parties et des témoins établissent qu'il y a eu *convention* entre les fiancés de recourir éventuellement au divorce. Ils se sont donc engagés à ne contracter qu'une union dissoluble. Aussi bien, le Tribunal de la Rote, après la Curie de Westminster, a estimé certaine la nullité du mariage. John Janssens, s. i.

Bulletin de droit canonique

1. Le R. P. Oietti, s. i. professeur à l'université grégorienne, l'auteur bien connu de la *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, cédant, nous dit il, aux instantes sollicitations de ses élèves et amis, nous donne le premier volume d'un commentaire complet sur le Code (2). L'auteur suit

20 juillet 1927, p. 188-201). Imagine-t-on des catholiques, cherchant à se mettre d'accord sur le dogme, les sacrements, la hiérarchie, avec des modernistes? Si cette intransigeance scandalise nos frères séparés, nous ne pouvons que leur souhaiter un contact plus intime avec la doctrine de l'Église. — (1) *N. R. Th.*, 1927, p. 153. — (2) B. Oietti, s. i., *Commentarium in Codicem i. c. — Liber I Normae generales* (can. 1-86). Romae,

rigoureusement l'ordre des canons dont il reproduit au fur et à mesure le texte pour l'expliquer phrase par phrase. Ce qui fait l'originalité du livre, c'est d'abord l'utilisation très fréquente des jurisconsultes romains, allemands et italiens, ensuite l'insertion d' « excursus » très intéressants. Ceux du premier volume ont pour objet la permanence des Concordats sous un régime politique nouveau ou après dénonciation par le pouvoir civil, les privilèges, la rétroactivité des lois, l'obligation des lois particulières, etc.

Le commentaire proprement dit est souvent trop bref. Mais quand l'auteur discute une interprétation, on remarque vite le juriste averti et le Consulteur qui joua un rôle assez important dans la préparation du Code. Il y a ainsi quelque disproportion entre les différentes parties d'un ouvrage, auquel la science et l'expérience du R. P. auraient pu donner beaucoup plus de valeur. La bibliographie récente du sujet ne paraît pas toujours faite avec soin.

2. Le manuel du Dr A. M. Koeniger est d'un genre bien différent (1). Le but de l'auteur est de fournir un livre qui puisse servir à la fois à l'enseignement universitaire et à la pratique du ministère, en tenant le milieu entre un simple instrument de répétition et le volumineux manuel.

L'auteur a fait un louable effort pour être complet, tout en condensant le plus possible le détail des prescriptions du Code. La bibliographie, très à jour pour les travaux allemands, sans exclure les ouvrages étrangers, rendra de bons services. Il faut en dire autant des citations très opportunes du droit allemand actuel.

Mais la concision a parfois nui à l'exactitude; résumer des textes de loi est si difficile! Les explications nécessaires, sinon pour les élèves, du moins pour les prêtres déjà appliqués au ministère, sont souvent réduites à moins qu'un strict minimum, par exemple dans le traité des peines canoniques. Enfin les opinions inexactes ne sont pas assez rares. Le sous-diaconat ne confère pas un caractère indélébile (p. 163); la crainte, même grave, ne rend pas l'ordination nulle (p. 214); il est inexact que dans les « Sociétés » religieuses, il n'y ait jamais que des vœux privés (p. 250); pour entendre la confession des religieuses il ne suffit pas d'être un « überhaupt approbierter Beichtvater (p. 264) »; un grand nombre d'auteurs n'admettent pas que l'extirpation des ovaires rende la femme impuissante (p. 309), etc. Etant donné pourtant la science de l'auteur et la valeur de sa méthode d'exposition, son livre pourra, grâce à une revision soignée, devenir un excellent manuel classique; il satisfera plus difficilement la légitime curiosité des curés et vicaires.

Pont. Univ. Gregoriana, 1927. 16×23 cm., VIII-354 p. — (1) Dr A. M. Kœniger, *Katholisches Kirchenrecht.* Mit Berücksichtigung des deutschen Staatskirchenrechts. Freiburg i. B., Herder, 1926, 23×15 cm., XVIII-514 p. Prix : 11 Mk.

3. Bientôt nous verrons achevé le magistral ouvrage de M. le chanoine De Meester, trop modestement appelé par lui « *Iuris canonici et iuris canonico-civilis compendium* (1) ».

Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont empêché de signaler plus tôt à nos lecteurs la première partie du tome III, parue à la fin de 1926. On y trouvera tout le livre III du Code, sauf les Sacrements, dont l'explication est renvoyée, selon la coutume des séminaires belges, à la théologie morale, ainsi que les canons relatifs au jeûne et à l'abstinence. Ce volume est en tous points digne de ses devanciers. L'information de l'auteur est étendue et variée; il discute d'une manière très personnelle les opinions des auteurs qu'il utilise le plus fréquemment. Une typographie irréprochable ajoute encore aux mérites intrinsèques de l'ouvrage.

Dans le traité *de sepultura ecclesiastica*, M. De Meester n'a pas distingué suffisamment les funérailles de la sépulture proprement dite. Peut-être sera-t-il amené, avec d'autres, à renoncer au principe assez généralement admis autrefois « ubi tumulus, ibi funus ».

4. Le manuel de MM. Claeys Bouuaert et Simenon vient de paraître en seconde édition (2). Nous ne pouvons que répéter les éloges donnés à cet ouvrage dans notre compte rendu de la première édition (cf. *N. R. Th.*, 1925, 113). Si l'on excepte l'insertion des documents authentiques parus depuis 1924, les modifications paraissent fort peu nombreuses. L'usage des lettres grasses pour les titres des numéros est une heureuse innovation. Sur les points où nous marquions un désaccord avec les savants auteurs, ils ont maintenu leur opinion; nous aussi. Nous les félicitons sincèrement du succès mérité de leur excellent manuel.

5. Avec l'ouvrage du Prof. Z. Giacometti (3) nous passons des commentaires généraux aux travaux spéciaux sur le droit ecclésiastique. Les événements politiques des dernières années, particulièrement dans les États allemands et en Russie, aussi bien que les douloureuses luttes doctrinales dont nous sommes encore les témoins, donnent à la doctrine relative aux relations de l'Église et de l'État une actualité nouvelle et lui assurent un renouveau d'intérêt.

Pour ces motifs, un livre renfermant une documentation très abondante sur le régime de la séparation entre l'Église et l'État trouvera un accueil favorable dans les Universités et chez les dirigeants des mouvements poli-

(1) Tomus III, Pars I, Liber III Cod. i. c. — Bruges, Desclée De Brouwer, 1926, 17×26 cm., VIII-424 p. Prix : 30 fr. — (2) Claeys Bouuaert F. et Simenon F., *Manuale iuris canonici ad usum Seminariorum*, 2e éd., Gandae-Leodii, apud auctores, 1926, 16×26 cm., XVI-808 p. Prix : 35 fr. — (3) Giacometti, Dr Zaccaria, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*. Tübingen, Mohr, 1926, 26×18 cm., XXIV-736 p. Prix : 21 Mk.

tiques ou religieux. Le Professeur Giometti ne veut pas documenter directement l'histoire des *doctrines* de séparation, mais celle des *institutions juridiques* de la séparation.

Cherchant un principe au choix des documents à fournir, l'auteur l'emprunte au concept même de la séparation, non pas à un concept élaboré doctrinalement, mais bien à celui qui résulte des tendances (Zweckidee) sousjacentes à toute politique de séparation. L'idée fondamentale de la séparation est que les buts poursuivis par l'Église ne font pas partie des intérêts publics. Logiquement l'organisation ecclésiastique ne peut prétendre à occuper une place dans le droit public. La conséquence sera naturellement la liberté des croyances et des cultes et l'exclusion de la religion au sein des institutions publiques.

En fonction de ce concept, l'auteur déclare pays de séparation surtout la France, le Portugal, le Mexique, l'Equateur, Cuba, le Brésil, l'Esthonie, Genève, l'Irlande, l'Union Nord-Américaine, la Nouvelle-Zélande, l'Afrique du Sud et la Russie. Mais soit difficulté de se procurer des textes exacts, soit importance secondaire de certains pays, l'Irlande et les colonies anglaises ne sont pas représentées dans le recueil. Les documents concernent particulièrement l'organisation ecclésiastique, la liberté de culte, le rôle de l'Église dans l'enseignement et l'attitude des gouvernements à l'égard des communautés religieuses.

L'ouvrage du Professeur Giacometti complète pour la France celui de Debidour, car il fournit les documents relatifs aux nouvelles associations diocésaines. On y trouvera les lois récentes portées en Esthonie et en Russie soviétique. Enfin pour les États-Unis l'auteur a donné la législation particulière de chaque État.

Ainsi conçu, ce livre constitue un répertoire intéressant et un précieux instrument de travail. Pour les pays d'outre-mer, il trouve un complément indispensable dans Th. Grentrup, S. V. D., *Ius missionarium*, t. I (1).

6. Quelle est, dans le Code, la nature de la personnalité juridique? A première vue, l'analyse des textes législatifs semblerait devoir suffire à résoudre cette question. Mais peuvent-ils pleinement se comprendre sans l'étude du Décret et des Décrétales, qui les inspirent et même du droit romain, auquel probablement certaines institutions doivent leur caractère juridique actuel? Il y a plus. Si le législateur a vraiment une doctrine sur ce sujet, est-elle empruntée ou apparentée à l'une des théories brillamment exposées et défendues au siècle dernier par les Savigny, les Gierke, les Vareilles-Sommière, ou au début de ce siècle par un Ferrara? Monsieur l'abbé P. Gillet, professeur au Grand Séminaire de Malines, n'a pas reculé devant cette longue enquête. Dans sa thèse pour l'obtention du titre de Maître en droit canonique (2), il s'est pourtant attaché spécialement à

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1925, p. 620.

(2) P. Gillet, Doct en dr. can., Prof. au Grand Séminaire de Malines.

l'étude des Décrétistes, des Décrétalistes et du Code. Il donne ses recherches historiques comme une simple introduction à l'étude du Code. Puis, d'un examen détaillé des canons 99-102 avec les nombreuses applications qu'ils comportent, il conclut que « la personnification morale est essentiellement dans le Code un procédé de langage ». Le législateur n'a fait sienne aucune doctrine et n'autorise dès lors personne à interpréter en fonction de l'une d'elles ses textes juridiques. Tant pour le soin avec lequel il a mené ses recherches dans le domaine de l'histoire que pour le sens juridique qui inspire ses commentaires, le nouveau Maître en droit canonique promet à la science et à l'enseignement du droit ecclésiastique une précieuse collaboration. Il a bien mis en lumière l'importance des notions de *droit subjectif* et de *sujet du droit* pour l'intelligence et la critique de toute théorie sur la personnalité morale ou juridique. Si nous pouvons exprimer un regret, c'est qu'il n'ait pas développé un peu plus les pages trop courtes où il analyse ces notions dans Saint Thomas.

7. Sous la forme modeste d'un catéchisme, le P. B. Van Acken s. I. a condensé une somme considérable de doctrine morale et canonique sur la vie religieuse (1). Le petit ouvrage est écrit pour les Congrégations de Frères et les Frères convers. Ce « guide de la vie religieuse » se distingue par une rare précision dans les formules, par un sens très profond des difficultés qui se rencontrent dans la formation et la direction des Frères, par une variété peu commune de renseignements précieux pour la vie religieuse. Les aumôniers et confesseurs le consulteront avec autant de fruit que les Frères et leurs Supérieurs. D'ailleurs, à l'exception d'un petit nombre de prescriptions ou de conseils, ce catéchisme peut servir aussi aux religieuses et à ceux qui les dirigent.

8. Dans une excellente dissertation doctorale, Fr R. E. Mc Cormick (2) nous donne, après un bon aperçu historique sur les confesseurs des religieux et religieuses, un commentaire détaillé de tous les canons du Code qui les concernent. Sur tous les points controversés, il rapporte les opinions en présence, discute soigneusement la valeur des raisons alléguées et l'autorité des canonistes partisans de l'une ou l'autre opinion. Il prend enfin parti

La personnalité juridique en droit ecclésiastique spécialement chez les Décrétistes et les Décrétalistes et dans le Code de droit canonique. (Coll. des Thèses doct. de l'Univ. de Louvain, sér. II, t. 18). Malines, Godenne, 1927, 23 × 16 cm., XX-282 p.

(1) B. Van Acken, s. I. *Leitfaden des Ordenslebens für Laienbrüder in religiösen Orden und Kongregationen.* Paderborn, Schöningh, 1927, 12 × 19 cm., X-184 p. Prix : Mk. 4.20 (relié). Par quantités (20 ex) : Mk. 3.50. — (2) Rob. Emmet Mc Cormick, J. C. L. *Confessors of religious* (Dissertation for the degree of Doctor of canon Law) Washington, D. C. (The Cathol. Univ. of W.), 1927, 23×15 cm., VIII-260 p.

avec beaucoup de modération, mais d'une manière très ferme et très judicieuse.

Dans la partie historique, on aimerait voir citer toujours en note le texte original, qui peut seul permettre de critiquer l'assertion d'un auteur. Peut-être Fr Mc Cormick voit-il trop l'abus dans les limites autrefois imposées au choix du confesseur. Il faut se garder de juger la mentalité des religieux du moyen-âge et même des débuts de l'ère moderne d'après celle de nos contemporains. Depuis moins de vingt-cinq ans, du moins en Europe, le besoin d'une liberté plus grande s'est considérablement développé; ce qui explique l'évolution rapide de la législation sur les confesseurs des religieux sans condamner les normes anciennes. — Nous croyons qu'on abuse un peu du raisonnement : « Si une religieuse peut se confesser validement et licitement dans tel ou tel cas..., il ne reste plus rien du c. 876 ». Ce canon abolit définitivement des privilèges longtemps en vigueur; il fait dépendre de l'Ordinaire du lieu toute juridiction pour absoudre les religieuses; il peut rendre pas mal de confessions de religieuses illicites. Mais il se limite lui-même par le c. 522, lequel, à son tour, met plusieurs conditions à l'usage licite de la liberté qu'il confère. C'est déjà beaucoup!

Enfin nous préférons recourir au c. 521, § 2 pour montrer qu'une religieuse ne peut pas faire appeler n'importe quel confesseur approuvé pour les femmes, plutôt que d'insister beaucoup sur le sens matériel des mots « Si adeat ». Pour le reste, nous sommes pleinement d'accord avec toutes les conclusions de l'auteur, dont la thèse, dès qu'elle sera livrée à la publicité, sera, pensons-nous, fort bien accueillie par les canonistes.

9. M. P. Chrétien, professeur au Grand Séminaire de Metz vient de publier son cours sur le mariage (1). L'exposé du droit ecclésiastique sur la matière est clair et n'omet rien d'essentiel. Par sa brièveté et sa clarté, l'ouvrage est un bon manuel de Séminaire.

L'ordre différent de celui du Code, ne paraît pas toujours pleinement justifié. Pourquoi par exemple traiter de la dissolution du mariage, même sacrement, dans la première partie où il est question du mariage, au point de vue du droit naturel (de matrimonio ut est officium naturæ)? Au contraire au point de vue pédagogique, ne vaudrait-il pas mieux expliquer la dispense des empêchements après avoir exposé ceux-ci en détail?

L'auteur admet que le recours à la loi du divorce n'est pas intrinsèquement mauvais (p. 76). En reconnaissant la légitimité des sous-délégations pour l'assistance au mariage, il ne touche pas la difficulté des termes « delegatus ad universitatem *causarum* » (p. 180). Peut-être eût-il été utile de consacrer une page au décret *Tametsi*. Ces lacunes n'empêchent nullement de recommander ces *Praelectiones*.

(1) P. Chrétien, *De matrimonio praelectiones* quas in Seminario Metensi habebat. Metis, Imprimerie Lorraine, 1927, 14 × 23 cm., VII-332 p. Prix : 25 fr.

10. Dans la seconde édition de son traité *de matrimonio* (1), le P. Cappello, s. i. a ajouté un appendice de 26 pages sur le droit de l'Église orientale en cette matière. Depuis que les nouvelles relations et les bouleversements politiques issus de la guerre ont amené dans nos pays tant d'Orientaux et ont sans doute accentué leur émigration vers l'Amérique, ces pages pourront êtres utiles à d'autres qu'aux missionnaires.

L'autorité du savant auteur et son érudition peu commune ont assuré à son traité un réel succès. La préface n'indique pas les changements introduits, s'il y en a en dehors de l'utilisation des nouveaux documents du Saint-Siège. Nous n'avons pas trouvé d'opinion modifiée. Inutile de dire que le P. Cappello connaît ce que l'on a écrit depuis 1923 sur la matière.

11. Le Code avait relégué parmi les ouvrages purement historiques plusieurs parties de la célèbre *Theologia Mechliniensis*. M. le Chanoine Gougnard, professeur au Grand Séminaire de Malines, vient de rééditer le traité des Indulgences (2), en le corrigeant d'après la nouvelle législation. On y trouvera un commentaire détaillé non seulement des canons afférents, mais aussi du titre *De fidelium associationibus*. L'auteur a utilisé avec grand soin outre les commentaires de droit canonique et les ouvrages de théologie morale, de nombreux articles de Revues sur les problèmes difficiles que soulève le traité des Indulgences. On ne peut assez recommander aux prêtres ce nouvel ouvrage, dont la partie pratique leur rendra de précieux services.

J. Creusen, s. i.

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

V. Cremers, s. i. **Kerk en staat.** Leerboeken der dogmatica uitgegeven door Professoren in de Godgeleerdheid. Zesde traktaat. Antwerpen-Brussel-Leuven, 1927, (17×23 cm.), xiv-154 p. Prix : 14 frs.

Voici une œuvre fortement pensée. Ce n'est pas un traité ordinaire sur les relations entre l'Église et l'État : le P. C. veut trouver une solution

(1) F. M. Cappello, s. i., Tractatus canonico-moralis de sacramentis. Vol. iii. *De matrimonio*. Accedit *Appendix de iure matrimoniali Orientalium*. Ed. altera emendata et aucta, Romae, Marietti et Univ. Grégor., 1927, 13×21 cm., xii-988 p. Prix : 35 lires. — (2) *Tractactus de indulgentiis* ad usum alumnorum seminarii archiepiscopalis Mechliniensis. Ed. quarta, ad normam Codicis recognita. Mechliniae, Dessain, 1926, 23×15 cm., 274 p.

métaphysique et critique du problème ; et il entend la déduire avec une logique impeccable des premiers principes qui régissent la matière. L'histoire, avec les graves questions qu'elle soulève, ne l'occupe pas. Il cherche uniquement à déterminer quels droits l'Église peut faire valoir ; et à la base de ses recherches, il met, comme de juste, les décisions authentiques de cette même Église.

Un premier livre discute les systèmes, qui, chez les catholiques et les hétérodoxes, ont voulu fixer les rapports essentiels entre l'Église et l'État, et fournir le principe de la solution vraie. L'Église se trouve avec l'État dans les mêmes relations que l'élément spirituel avec l'élément temporel : une discussion très serrée nous fait saisir toute la portée de ces deux termes.

Le second livre est consacré aux applications du principe. L'étendue et la nature de l'autorité ecclésiastique à tous ses degrés y sont déterminées avec une netteté, que nous n'avons pas rencontrée ailleurs. Le P. C. ne recule devant aucun problème doctrinal, et poursuit ses solutions avec une rigueur, qui d'avance désarme l'adversaire.

Le traité, dont la collection « Leerboeken der Dogmatica » vient de s'enrichir, porte en tout, même dans le style qui est sobre et lucide, la marque très personnelle de l'auteur : tout théologien devra en tenir compte.

C. H.

R. Aigrain. **Ecclesia,** Encyclopédie populaire des sciences religieuses, Paris, Bloud et Gay, 1927, (13 × 20 cm.), 1109 p. Prix : 45 frs.

Exposé d'ensemble en 1100 pages, par une trentaine de collaborateurs d'élite, des connaissances religieuses groupées sous trois chefs principaux : doctrine (306 p.), histoire (615 p.), action religieuse (131 p.). Aussi hardi qu'apostolique et bienfaisant, ce premier essai d'encyclopédie catholique populaire mérite des éloges. Il fallait de l'audace et pas mal d'optimisme pour l'affronter, une vaillance et une ténacité peu communes pour le mener à bout, et une compétence rare pour satisfaire aux exigences de chaque chapitre. Préparation philosophique à la foi, apologétique générale, Écriture Sainte, dogme catholique, morale, ascétisme et mystique, dévotions, liturgie, droit canon, outre un précieux index chronologique de la tradition et du magistère, voilà pour la partie doctrinale. L'histoire passe en revue l'Ancien et le Nouveau Testament, les origines chrétiennes, l'Église antique, médiévale, moderne, contemporaine, la géographie de l'Église, les églises séparées, la philosophie chrétienne, la littérature chrétienne patristique, médiévale, moderne, l'art chrétien, les religions non chrétiennes, l'hagiographie. Enfin, sous le titre d'action religieuse, nous trouvons la sociologie générale, l'éducation religieuse et morale, la famille chrétienne, la paroisse, le diocèse, la Société chrétienne, les œuvres catholiques. On pourra reprocher quelques défauts de proportion, par exemple pour la

partie doctrinale ou dans les questions d'apologétique, ou quelques omissions surprenantes, comme l'histoire de la théologie médiévale et moderne, ou des inexactitudes de détail. C'était là chose inévitable, que corrigera une prochaine édition. Mais l'ensemble est réussi; l'impression qui se dégage d'un premier maniement est excellente, et tel chapitre que nous avons parcouru d'un bout à l'autre se présente comme un petit modèle de saine vulgarisation. Il faut féliciter le directeur et les collaborateurs de cette encyclopédie, ainsi que son éditeur, et souhaiter à leur œuvre, qui apportera à beaucoup la lumière et à tous moult bonnes choses à savoir, la plus large diffusion. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. SARTORI. **Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai concilii di Efeso e di Calcedonia.** Turin-Rome, Marietti, 1927, (16×22 cm.), VII-142 p. Prix : 12.50 lires.

Le travail de Sartori est une contribution historico-philosophique et historico-conciliaire à l'étude des concepts d'hypostase et de personne à l'époque des discussions christologiques et dans la période antérieure. Livre utile, dont on est heureux de voir traiter le sujet par un catholique et qui marque un réel progrès sur des essais trop simplistes ou trop optimistes. Tout en se servant intelligemment des résultats de Petau, de Tixeront, etc., l'auteur sait aussi y ajouter des recherches personnelles et cite les ouvrages étrangers. Ces recherches auraient été plus fructueuses et leurs résultats plus convaincants, si le lecteur les trouvait mieux sériés en fonction de la chronologie et de la compétence du témoin et si une méthode plus ferme et plus homogène y avait constamment présidé. Quelques éditions critiques, quelques travaux récents, diverses enquêtes partielles sémantiques auraient dû être utilisées. Deux détails encore : le Pascasio (p. 12, etc.) peut disparaître de la littérature théologique, et qu'est devenu (p. 46) l'ouvrage de Kihn qui a fait époque? J. DE GHELLINCK, S. I.

Lud. LERCHER, S. I. **Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum.** Vol. I. Continens libros tres De Vera Religione, De Ecclesia Xti, De Traditione et Scriptura. Felicianus Rauch, 1927, (14×22 cm.), X-658 p. Prix : 11 Mk.

Le P. L. a entrepris de publier un nouveau manuel de Théologie : le second et le troisième volume qui ont paru en 1925 et 1926 ont reçu bon accueil : leur concision, leur clarté, la sûreté de la doctrine les rendent très appropriés à l'enseignement des séminaires. Le premier volume qui vient de sortir des presses se distingue par les mêmes qualités. Il contient les traités *de Vera Religione*, *de Ecclesia*, *de Traditione et Scriptura*. Dans son apologétique l'auteur réfute principalement les protestants libéraux et les modernistes, dont il connaît bien les œuvres; malheureusement il

néglige complètement les attaques de l'École de l'histoire comparée des religions, dont l'influence croissante est bien pernicieuse et trouble bon nombre d'esprits. Les thèses sont généralement solides et bien construites; cependant la preuve de l'historicité des évangiles est faible, et celle de la messianité aurait pu être plus poussée; mais sa démontration de la résurrection est excellente et très bien menée. Le traité *de Ecclesia* ne se borne pas aux questions apologétiques comme c'est trop souvent le cas; l'auteur développe également la théologie de l'Église. Dans son *de Scriptura* le P. L. défend la théorie de l'inspiration de Franzelin, et combat l'inspiration verbale. Au sujet de l'inerrance, tout en admettant la distinction des genres littéraires (p. 619), il attaque vivement ce qu'il nomme « l'école large » dont les représentants les plus autorisés sont, d'après lui, Lagrange, Prat et Zanecchia. Les solutions que l'auteur propose aux difficultés scripturaires ne satisferont pas pleinement, croyons-nous, tous les esprits. Quoi qu'il en soit, ce volume se recommande par ses solides qualités, et nous souhaitons voir paraître bientôt le dernier volume, actuellement en préparation. E. Hocedez, s. i.

J. P. Verhaar. **Tractatus de Sacramentis II quem praesertim ex annotationibus G. Van Noort concinnavit...** Hilversum, Paulus Brand, 1926, (16×24 cm.), 175 p. Prix : 3 flor.

On attendait avec impatience la seconde partie du traité *de Sacramentis* de M. Van Noort. Ce volume, dû à la plume de M. V., qui s'est servi pour le composer des notes de M. V. Noort, comprend le *de Poenitentia*, avec des appendices sur l'excommunication et les indulgences, le *de extrema Unctione*, et le *de Ordine*. Malheureusement le traité du Mariage est omis, comme se traitant au cours de droit canonique. Nous sommes heureux de retrouver dans ce livre les mêmes qualités qui distinguent les écrits de M. Van Noort : clarté, sobriété, précision et sûreté de doctrine. La partie positive n'est pas très développée; mais l'auteur se montre au courant des publications les plus récentes, et fait preuve de sens critique et d'un jugement droit. Quand le traité *de Novissimis*, qu'on nous promet, aura paru, nous posséderons un cours complet de théologie, qui sera considéré comme le meilleur manuel existant. E. Hocedez, s. i.

C. Friethoff, o. p. **Die Praedestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.** Freiburg (Schweiz), St Paulus Druckerei, 1926, (24×16 cm.), 78 p.

L'auteur nous présente en traduction allemande son opuscule neerlandais, couronné par l'université d'Utrecht. Il nous montre comment, en partant de données apparemment identiques, la pensée de S. Thomas et de Calvin s'aiguillent sur des voies absolument différentes et arrivent à des conclusions

opposées. C'est donc que les conceptions fondamentales n'étaient pas aussi identiques qu'elles paraissaient l'être. Prédestination et réprobation sont des termes qui ne recouvrent pas les mêmes idées chez les deux auteurs tout comme ils ne conçoivent pas de la même façon l'attitude de Dieu devant le mal, ni partant la transcendance divine.

A part quelques considérations plus abstruses, c'est une étude claire et consciencieuse ; de plus elle est menée sans amour et sans haine, ce qui est la note la plus authentique de l'amour de la vérité pour elle-même.

V. Cremer, s. i.

Janssens (Al.). **De heilige Moeder Gods en Maagd Maria. I. Het dogma en de apocriefen.** Leerboeken der Dogmatica uitgegeven door Professoren in de Godgeleerdheid. Antwerpen-Brussel-Leuven. N.-V. Standaard-Boekhandel, 1926, (17 × 23 cm.), 309 p. Prix : 20 frs.

Avec ce livre, la série des « Leerboeken » entre discrètement dans une voie nouvelle : tout en restant une œuvre de haute vulgarisation, elle se risque sur le terrain de la recherche scientifique originale et de l'étude des sources.

Dans ce premier volume de Mariologie, l'auteur se propose de prouver que les apocryphes n'ont exercé aucune influence sur le dogme et la théologie mariale, tout en reconnaissant leur influence considérable sur l'art chrétien.

Pour établir sa thèse, il s'est imposé la tâche ardue de compulser d'abord la série des apocryphes et ensuite de nous renseigner sur l'usage qu'en ont fait les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Aussi bien faut-il lui reconnaître ce grand mérite et lui savoir gré d'avoir entrepris pour la première fois ce dépouillement et ce collationnement de textes, et de l'avoir fait avec le sens critique, la sûreté et l'amplitude d'information que requérait une matière aussi vaste. Mais l'entreprise offrait un écueil. Si l'on voulait faire œuvre de science, n'eût-il pas été plus sage de renoncer provisoirement à l'œuvre de vulgarisation? Aussi oserions-nous engager l'auteur à nous donner dans une prochaine édition le détail complet de ses laborieuses recherches et à réserver pour sa série le résumé succinct des résultats acquis. Nous croyons que les lecteurs des « Leerboeken » y gagneraient et que la science catholique se trouverait enrichie d'une étude très appréciable.

V. Cremers, s. i.

G. Bardy. **Clément d'Alexandrie.** Les moralistes chrètiens. Lecoffre-Gabalda, (12 × 19 cm.), 319 p. Prix : 15 frs.

C'est une jouissance artistique de parcourir, sous la conduite d'un guide aussi sûr et aussi compétent que M. Bardy, l'œuvre si vivante et si originale de Clément d'Alexandrie. On a l'illusion de vivre, pour quelques ins-

tants, dans ce grand centre de culture qu'était Alexandrie vers la fin du nᵉ siècle de notre ère : marché mondial et académie, point d'intersection de deux civilisations, pandémonium des cultes les plus hétéroclites et lieu de rencontre des races les plus diverses. La ville, à côté de son phare, de sa fameuse bibliothèque, de son musée, du Sérapeion, possède un didascalée chrétien. Là enseigne le plus intarissable et le plus brillant des didascales, vrai grec, subtil et ingénieux, qui, devant un public mêlé où d'élégants oisifs sont coude à coude avec des portefaix, disserte... mais de quoi ne disserte-t-il pas? De la vraie gnose avant tout, mais aussi de la parure et du costume, des bêtes de luxe et des bouffons, des coupes et des plats, du théâtre et de l'église Et jamais le détail pittoresque ne fait défaut, ni le trait bien envoyé, tel celui-ci qui visait certaines dames d'Alexandrie : elles estiment beaucoup moins une veuve honnête qu'un petit chien de Malte. — Un livre délicieux où ressuscite une civilisation raffinée dans les propos d'un moraliste qui, même long, n'est pas ennuyeux.

François Jansen, s. i.

LITURGIE

Jos. Aertnys, c. ss. r. **Compendium Liturgiae sacrae iuxta ritum romanum in Missae celebratione et Officii recitatione.** 9ᵉ éd. Turin, Marietti, 1927, (16×22 cm.), 142 p. Prix : 11 lires.

Le Manuel du P. Aertnys est suffisamment connu. En 1914, l'auteur avait pu adapter son ouvrage à la première réforme de Pie X. Cependant les nouvelles modifications apportées aux rubriques par les éditions typiques du Bréviaire et du Missel rendaient nécessaire un remaniement complet. C'est le P. J. M. Pluym, c. ss. r., qui s'est chargé de ce travail. Cette nouvelle édition se recommande par les mêmes qualités que les précédentes. Qu'on nous permette seulement l'une ou l'autre remarque. Nous ne voyons pas comment le P. A. peut affirmer, p. 17 et 41, que l'Ant. *Trium puerorum* est ad libitum, alors que les rubriques imposent jusqu'à trois fois la récitation de ces prières et que le nouveau Missel distingue nettement entre ces prières et celles qui suivent dans l'action de grâces, ces dernières seules étant données ad libitum *Celebrantis*. — Nous doutons fort que les liturgistes admettent ce que l'auteur dit, p. 40, de la façon de dire les prières après la messe, le calice en mains. — Nous ne pouvons admettre non plus ce qui est dit p. 81, 82, 83 de l'adjonction sous la première conclusion de certaines oraisons (du S. Sacrement, pour l'évêque), à cause du rite de la messe célébrée. Nous pensons que les nouvelles rubriques n'admettent plus cette adjonction que pour l'oraison d'une messe à laquelle on a dû en substituer une autre. — Enfin, c'est évidemment

par inadvertance que le P. A., le jour de Pâques, fait ajouter la commémoraison des Rogations quand ce jour tombe le 25 avril (p. 145). Les rubriques, tant anciennes que nouvelles, font en ce cas transférer la procession des Rogations au mardi suivant; c'est donc ce jour-là que doit se faire la commémoraison des Rogations. Remarquons encore que, contrairement à ce qui est dit p. 145, il faut faire la commémoraison des Rogations les mardi et mercredi avant l'Ascension, même s'il y a occurrence d'un double de 1re classe; seule la commémoraison de la vigile tombe en ce cas. Par contre, aux secondes vêpres d'un double de 2e classe coïncidant avec le jour octave de l'Ascension, on ne fait pas la commémoraison de la férie suivante, même si le lendemain on doit en faire l'office, mais toujours celle des deux vêpres du jour octave. La rubrique à laquelle en appelle le P. A. avait été de fait introduite dans le bréviaire en 1911, mais, dans l'édition typique de 1914, elle a été supprimée comme contraire aux nouvelles règles sur la concurrence, données par l'auteur p. 158 et 169.

Jos. Pauwels, s. i.

J. B. Müller, s. i. **Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Dekreten und Rubriken.** 8e et 9e éd., Freiburg in Breisgau, Herder, 1926, (12×16 cm.), xvi-299 p. Prix : 5 Mk (relié).

Le livre du P. Müller n'est pas un traité scientifique de liturgie, mais un simple manuel pratique de rubriques. L'auteur, dont la haute compétence en matière rubricale est connue, y décrit avec méthode et clarté tous les rites, toutes les cérémonies *ordinaires* du culte. Rien d'étonnant dès lors qu'en un temps relativement court ce petit volume ait vu sa neuvième édition et soit arrivé à son vingt-deuxième mille.

Cette nouvelle édition a été soigneusement remaniée suivant les nouvelles rubriques, non seulement du Bréviaire et du Missel, mais aussi du Rituel. Quelques cérémonies, plus rares il est vrai, mais que tout prêtre peut avoir l'occasion de devoir accomplir, telle que la fonction d'assistant à une messe basse d'un évêque, la célébration de la messe basse en présence de l'évêque du lieu, ont été ajoutées. Jos. Pauwels, s. i.

Rituale Romanum. Editio iuxta typicam, Romae-Tornaci-Parisiis. Desclée et socii, 1926, (16×9 cm.), vi-792 p. Prix : 20 fr.; maj. 40 %.

Souvent le Rituel suppose que la cérémonie se fait avec chant. Cependant, on cherche en vain dans le Rituel la mélodie suivant laquelle tel ou tel texte doit être chanté. De là l'obligation de recourir pour le chant à d'autres livres liturgiques, ce qui pour le moins complique les choses, si ce n'est pas une cause d'erreurs.

Ce fut donc une heureuse idée de préparer une édition du Rituel

ayant en appendice ces différents chants tirés des livres vaticans et des livres de Solesmes. Il devient possible avec ce seul manuel de célébrer solennellement toutes les cérémonies prévues avec chant dans le Rituel, comme la bénédiction d'une église ou d'une première pierre, d'un cimetière, d'une cloche, etc.

L'édition est en grands caractères bien lisibles. Elle se termine par le rite à suivre dans la réception de nouveaux convertis avec la formule de profession de foi en français, en anglais et en allemand.

Jos. Pauwels, s. i.

H. Bohatta. **Liturgische Drucke und liturgische Drucker.** Festschrift zum 100 jährigen Jubiläum des Verlags F. Pustet, Regensburg. F. Pustet, s. d., (16×24 cm.), 75 p. et 27 planches hors texte.

Cette brochure, éditée avec grand soin à l'occasion du centenaire de la maison Pustet, se compose de deux parties : le texte et les planches. Le premier chapitre énumère les diverses catégories de livres liturgiques (bréviaire, missel, antiphonaire, etc.), raconte brièvement l'histoire de chacune d'entre elles et signale leurs plus belles éditions, au premier siècle de l'imprimerie.

Vient ensuite la nomenclature des premiers imprimeurs de textes liturgiques, des plus connus au moins. Enfin, M. Bohatta fait l'historique de la maison Pustet elle-même qui, depuis 1845, s'est spécialisée dans les éditions liturgiques, et s'est associée, en 1920, à la firme Kösel.

Les gravures, appartenant à toutes les époques, mais surtout aux premiers temps de l'imprimerie, ont pour but de « justifier la louange, décernée plus haut aux imprimeurs comme aux éditeurs pour le soin qu'ils ont mis à choisir les types, à munir le texte de notes (musicales), à l'agrémenter de gravures ».

Les renseignements historiques contenus dans cette brochure paraissent exacts. On sera surpris de ne pas trouver le nom de Pie X parmi les papes réformateurs du bréviaire. Son importance sous ce rapport dépasse cependant de très loin celle de Léon XIII cité par l'auteur.

É. De Moreau, s. i.

Jak Ecker. **Lektionar (Kanzel-Ausgabe).** Episteln und Evangelien der Sonn-und Festtage. Aus dem Römischen Messbuche übersetzt von... 4te Ausg. Trier, Paulinus-Druckerei, (16×24 cm.), 230 p. Prix : 7 Mk, relié, tranche rouge.

Quand il publia, en 1888, la première édition de ce petit livre, le Dr Ecker, professeur d'exégèse et d'hébreu au grand séminaire de Trèves marquait

bien son but dans la préface. Il voulait fournir aux prêtres des paroisses un texte allemand, exact mais intelligible pour notre époque, des épîtres et des évangiles. Bien reçu par le clergé, le lectionnaire dut être réimprimé en 1889 et en 1902. Cette dernière édition, la première parue depuis la mort de l'auteur (1912), a été préparée par le vicariat général de l'évêché de Trêves. Il serait utile aux pays de langue française de posséder une traduction de ce genre, qui rend le texte sacré compréhensible à tous les fidèles et, comme le note l'Avant-propos, en permet la lecture « à tous les yeux même dans des chaires mal éclairées ». É. DE MOREAU, S. I.

SOCIOLOGIE

Henry S. SPALDING, S. I. **Introduction to Social Service,** New-York, D. C. Heath and C°, 1923, 232 p.

Chaque pays conçoit et pratique à sa manière l'action sociale. Aux Etats-Unis le *Social Work* a délibérément adopté les règles d'efficience qui font en ce pays l'incontestable succès de l'industrie et du commerce. Les entreprises de salut et de relèvement matériel et moral y sont rigoureusement organisées ; elles ont leurs *offices* et leurs *staffs*, disposent d'abondantes ressources financières, ne dédaignent pas les services de la publicité et n'hésitent pas à doubler leurs collaborateurs désintéressés d'un vaste personnel salarié. La méthode est excellente et mérite toute approbation, tant que l'activité de ces puissantes institutions s'inspire de vues saines et de principes corrects et féconds. Mais la plupart d'entre elles font profession de neutralité et limitent leur effort à des objectifs d'ordre purement matériel. Du coup leur efficacité s'en trouve considérablement diminuée, car l'homme ne vit pas seulement de pain. La belle introduction du P. Spalding a pour but de suppléer à cette déplorable lacune doctrinale. Volontaires et professionnels de l'assistance sociale y puiseront les principes surnaturels qui doivent inspirer et vivifier leur noble entreprise : rappel des vérités essentielles qui constituent le postulat de la science sociale, dignité et destinée de l'homme, raison d'être de la vie sociale, rôle de la famille et de l'État, nature de la véritable prospérité individuelle et sociale, essence et valeur des vertus sociales, doctrine sociale de l'ancien et du nouveau Testament, grandeur et exigences de l'apostolat social. L'auteur s'est appliqué à se faire comprendre des plus humbles travailleurs sociaux ; mais la simplicité voulue de la forme n'enlève rien à la haute valeur de l'enseignement. Il y a dans ce petit livre tout un trésor de doctrines que nous souhaitons voir méditées longuement par tous ceux qui se dévouent au relèvement matériel et au redressement moral de notre pauvre humanité.

Alb. MULLER, S. I.

H. SPALDING, S. I. **Chapters in social history.** Boston,

New-York, Chicago, London, D. C. Heath and C°, (13 × 19 cm.), XIII-457 p., 15 gravures.

C'est toute l'histoire sociale qui est esquissée sous ce titre un peu vague et certainement trop modeste. L'auteur ne partage pas l'avis de Carlyle, d'après lequel la biographie des grands hommes constituerait l'histoire. Il trouve que celle-ci doit s'occuper plus directement d'événements ou d'époques, que de personnalités. Aussi consacrera-t-il son livre à la description des grands mouvements sociaux qui amenèrent l'homme de l'esclavage antique à la démocratie actuelle. Sujet des plus vastes et des plus compliqués, mais que le P. Sp. a traité avec une remarquable clarté. Félicitons-le surtout d'avoir si bien mis en lumière le rôle prépondérant de l'Église en matière sociale et d'avoir défendu si vigoureusement le Moyen-âge chrétien contre les attaques dont il est toujours l'objet. Bien des problèmes, et des plus importants, n'ont été qu'effleurés. C'était fatal, vu leur complexité. E. De Schaepdrijver, s. i.

V. Honnay, s. i. **Les Cercles Sociaux de Doctrine Catholique.** Méthode de formation sociale. 2e édition, Louvain, Éditions de la jeunesse catholique, 1926, (20 × 13 cm.), 420 p. Prix : 13.50 fr.

Comment louer encore une œuvre à laquelle il a suffi de paraître pour susciter un concert d'éloges d'autant plus flatteur qu'il associait aux autorités les plus indiscutables les juges les plus compétents? Sa Sainteté Pie XI elle-même a félicité le P. Honnay sur son ouvrage; elle daigne lui exprimer plus que l'espoir, sa ferme conviction que ce travail contribuerait « *à faire toujours mieux comprendre, et non seulement aux étudiants, que les directions du Saint-Siège sont le plus efficace des ciments pour former et maintenir l'édifice social dans son intégrité et sa meilleure prospérité* ». Grâce au P. Honnay, on voit aujourd'hui, ce qu'on n'avait guère vu avant lui, des collégiens passant sans ennui de l'étude d'*O Navis referent* à celle des encycliques : *Rerum Novarum* et *Immortale Dei*. On ne pouvait affirmer plus hardiment la nécessité de préparer par l'école les élites non seulement à la vie mais à leurs responsabilités sociales. Convaincu que, pour les catholiques, le danger sera toujours celui des « infiltrations » hétérodoxes, le P. Honnay a voulu habituer la jeunesse à chercher la doctrine là où on la trouve pure et sans mélange d'éléments étrangers, dans les documents officiels du magistère ecclésiastique. L'effort, intelligent autant que hardi, méritait d'aboutir. Il a abouti. C'est la récompense de l'auteur des « *Cercles Sociaux de Doctrine Catholique* ».

François Jansen, s. i.

O. Schilling. **Die Christlichen Soziallehren.** Der Katholische

Gedanke, XVI, Band. Köln-München-Wien, Oratoriums-Verlag (17×14 cm.), 198 p. Prix : 4.50 Mk cartonné.

L'auteur établit que le christianisme n'a pas de doctrine sociale formelle ou explicite, pas plus que de doctrine politique ; mais qu'il ne pose pas de principes antisociaux, ni antipolitiques ; et que ses principes religieux sont de nature à amener indirectement, par la transformation des idées et des mœurs, d'heureuses conséquences sociales.

Ces conclusions ressortent de l'examen de la doctrine évangélique, notamment des « conseils », de la doctrine de S. Paul, des SS. Pères et de S. Thomas.

Ce petit volume traite sommairement les points mentionnés ci-dessus ; il indique les preuves sans les développer ni les discuter ; il marque les positions avec justesse et en se gardant des écueils. V. F.

ASCÉTISME

A. Codina, s. i. **Los origines de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola** (Bibliotheca historica Balmes, série II, vol. I). Barcelona, Bibliotheca Balmes, 1926, (17×25 cm.), XI-308 p.

Dû à la plume d'un des rédacteurs auxquels nous devons la remarquable réédition critique des *Exercices Spirituels*, ce livre s'impose à l'attention par les qualités et la compétence exceptionnelles de son auteur. Ce qui le caractérise, c'est que le P. C. se propose ouvertement de démontrer une thèse : il veut prouver historiquement l'origine surnaturelle des *Exercices*. L'aveu est franc : mais la tâche est-elle réalisable ? La question relève-t-elle de l'histoire et la méthode historique est-elle compétente ? Nous ne le croyons pas. Quoi qu'il en soit de la thèse même, les deux principaux problèmes étudiés par le P. C. intéresseront vivement les historiens : quel était l'état des *Exercices* au moment où Ignace quittait Manrèse, et quelles sont les sources des *Exercices ?*

D'après le P. C., S. Ignace, méditant et priant, tantôt dans sa grotte solitaire, tantôt dans une des églises de Manrèse, *fit* les *Exercices* entre le 25 mars 1522 et le 1er février 1523 ; mais il *écrivit* la première rédaction de son célèbre petit livre, dans la grotte, avant son départ de cette localité. Cette première rédaction contenait déjà toute la *substance* des quatre semaines, y compris le fondement, les examens, la *contemplatio ad amorem*, les trois modes de prier, les règles sur la tempérance, des scrupules et, en partie, celles du discernement des esprits. Comme sources principales des *Exercices*, le P. C. indique : l'onction du Saint-Esprit, l'intervention spéciale de la sainte Vierge, l'expérience propre du saint et l'Écriture Sainte. Étudiant ensuite la question des sources littéraires, il

réagit contre les critiques qui ont voulu déceler dans cette œuvre unique de multiples emprunts.

On ne saurait trop rendre hommage à l'érudition aussi vaste que précise du docte auteur : mais malheureusement, le P. C., abandonnant souvent la méthode historique pour faire appel à la méthode dialectique, ne convaincra guère les historiens. Quoi qu'il en soit, un résultat appréciable, et — espérons-le — durable, sera de rappeler à plus de prudence les critiques s'efforçant d'assigner les influences littéraires sur les *Exercices*. Personne ne pourra aborder la question sans consulter le très savant travail du P. Codina. E. Hocedez, s. i.

Tanquerey (Ad.). **Les dogmes générateurs de la piété.** Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1926, (11×18 cm.), 261 p. Prix : 6 fr. broché.

Les ouvrages didactiques de M. Tanquerey sont estimés pour l'ordre et la clarté d'exposition, pour la sûreté de la doctrine. Ces mêmes qualités, jointes à une onction discrète, feront apprécier les *Dogmes générateurs de la piété*. Ce délicieux petit livre de parénèse bérullienne, est écrit surtout pour les prêtres, mais aussi pour les laïcs cultivés. La plupart de ses pages pourraient servir de matière pour l'oraison et l'on y trouverait de solides canevas d'instruction. Espérons que les deux séries de ce volume : *Jésus vivant en nous pour nous communiquer sa vie*, et *Jésus souverain prêtre*, seront bientôt suivies des séries annoncées pour un volume suivant : *Jésus opérant en nous par les sacrements*, et *Jésus nous fait participer à sa gloire dans le ciel*. Éd. Dhanis, s. i.

R. Linhardt. **Feurige Wolke, Kanzelvorträge auf die Sonn- und Festtage des Weihnachts-und Osterkreises.** Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1925, (20×14 cm.), xii-178 p. Prix : 4 Mk 50.

Dans sa préface, l'auteur déclare avoir voulu donner une démonstration du genre homilétique moderne, tel qu'il le conçoit, plutôt que mettre un sermonnaire de plus sur les rayons des bibliothèques sacerdotales. Excellente intention : le genre est ici bien renouvelé. Le chanoine Linhardt en trace lui-même les règles : la foi catholique, unique et immuable en sa substance, doit toujours parler le langage du temps. Jadis, on commentait pieusement, l'un après l'autre, les versets d'un texte évangélique. Il semble bien préférable de dégager « l'impression » générale — on ne dit pas l'idée, un sermon n'est pas un cours — des péricopes liturgiques ; par la méditation personnelle d'abord ; par la recherche des moyens de produire cette « impression » évangélique. Car on doit inviter, par la manière de parler, la foule catholique à une action intérieure continuelle. De là, nécessité

d'accumuler des motifs « émouvant » réellement, et non des argumentations logiques qui flattent le raisonnement, mais laissent inerte.

Sans doute, chacun préférera le genre où il croit exceller. Mais ceci est vraiment une méthode moderne, efficace et donc bien apostolique.

L. De Coninck, s. i.

J. Fischer. **Seelenpflege.** Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1925, (13×19 cm.), xii-228 p. Prix : Mk 4.60.

En prenant pour guide l'ouvrage du Dr J. Ehrard « *Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden* », l'auteur, dans les douze chapitres de son livre, traite de l'âme, de la science et de la direction des âmes, en se mettant constamment au point de vue pratique de la pastorale. Il cherche à rasséréner l'âme humaine affamée et assoiffée de salut par l'effet d'une parole sacerdotale puisée dans celle de Dieu. Il engage l'homme moderne, au moyen de considérations à la fois élevées, pratiques et populaires, à se créer une vie intérieure et à cultiver joyeusement le jardin de son âme. Ses conseils, toujours nets et positifs, vont à éclairer l'âme dans ses obscurités et à la soutenir dans ses difficultés. Ce livre ouvre une source abondante de joie et de force morales ; il ravigore et élève. J. F.

P. W. Von Keppler (Bischof von Rottenburg). **Predigt und Heilige Schrift. Vortrag für die homiletischen Kurse in Speyer und Bonn.** Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1926, (13×19 cm.), vi-52 p. Prix : Mk 1.

Ceci pourrait s'appeler le testament homilétique d'un des maîtres de l'homélie en Allemagne et une introduction à la mystique des fonctions augustes des prédicateurs. Rarement, nous l'avouons, nous entendîmes parler avec autant de conviction communicative et d'onction suave du « Ministère de la parole ». Car la parole est un service ; elle est le service de la parole de Dieu ; ce n'est pas assez pour elle de s'en servir, elle doit la servir. La prédication, dit Mgr Von Keppler sera « le fruit d'un processus mystique, une unification de l'humain et du divin, l'incarnation de la parole de Dieu dans celle de l'homme ». Comme cette âme d'évêque aimait la charge, pesante parfois, de serviteur de la Parole et quelle haute idée elle s'en faisait ! Que d'aperçus ingénieux sur les rapports de la prédication et de l'Écriture, du sermon et de la Sainte Vierge « Mater Verbi » ! Que d'exemples topiques de l'étonnante actualité des textes sacrés ! Le sermon a fait son temps, déclarent des sceptiques. La vérité est moins désolante. Elle constate qu'on n'entend que rarement un vrai sermon. Trop de conférences, du verbiage humain au lieu de la parole de Dieu. L'Écriture, voilà la source et la règle du bon sermon. — Tous les prédicateurs liront avec le plus grand profit la conférence posthume du savant et sympathique évêque de Rottenburg.

François Jansen, s. i.

Georg Schurhammer, s. i. **Der Heilige Franz Xaver, der Apostel von Indien und Japan.** (Lebensbilder grosser Gottesstreiter, Herausgegeben von Konstantin Kempf, s. i.). Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1925, (13×19 cm.), xii-288 p. Relié Mk 6.

Ceux-là mêmes qui connaissent déjà la vie de l'apôtre des Indes, liront avec un vif intérêt l'ouvrage du P. Schurhammer. L'auteur a su concilier les exigences d'une information historique détaillée et sûre, avec celles de l'intérêt et de l'édification. Il excelle à présenter, sous forme anecdotique et pittoresque, les événements du passé; les remettant dans leur cadre topographique et dans tout leur contexte historique, il les fait vraiment revivre sous nos yeux. Personne, croyons-nous, qui aura commencé la lecture de ce livre, ne voudra l'abandonner avant de l'avoir lu jusqu'au bout, tant il captive dès les premières pages. J. Janssens, s. i.

M. Dietz, s. i. **Der heilige Alphons Rodriguez, Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu. Eine Blüte spanischer Mystik.** Freiburg-in-Breisgau, Herder, 1925, (13×19 cm.), x-116 p. Relié Mk 3,60.

L'auteur de cette nouvelle biographie du saint Frère Alphonse s'est attaché surtout à l'histoire de la vie intérieure de son héros. Malgré quelques longueurs, son livre est extrêmement attachant. Par la pratique persévérante du devoir d'état, de l'humilité, de la mortification, de la prière, — la récitation assidue du chapelet est une de ses caractéristiques, — le simple Frère portier du collège de Majorque s'est préparé aux grâces mystiques les plus élevées. L'auteur nous les fait admirer successivement sous leurs multiples aspects. Pour être plus systématique que ne le serait une histoire anecdotique, son ouvrage n'en sera que plus bienfaisant. Il stimulera puissamment les âmes désireuses de plaire à Dieu.

J. Janssens, s. i.

Dr Ignaz Erhard. **Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden.** Freiburg-in Breisgau, Herder, 1925, (13×19 cm.), viii-82 p. Relié Mk 2,60.

Ce petit livre est suggestif pour les directeurs d'âmes. Recherchant les causes morales des malaises nerveux et le traitement moral qui leur convient, l'auteur en arrive, à la lumière des théories psychologiques en vogue, à retrouver bon nombre de règles de la pastorale et de la morale chrétiennes. Le public français regrettera le tour abstrus et compliqué d'énoncés qui auraient pu être simples et concrets ; on lira néanmoins le livre avec intérêt et profit. J. Janssens, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

R. Janin. *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux.* 2e éd. Paris, Maison de la Bonne Presse, s. d., (14×20 cm.), XII-655 p., 58 grav. Prix : 16 fr. 50.

La première édition de ce volume a été louée et recommandée dans le numéro de février 1924 de la *Nouvelle Revue Théologique.* De plus en plus les catholiques s'intéressent aujourd'hui aux chrétiens séparés ; à tous, ce manuel offre une initiation facile et sûre à la connaissance religieuse de l'Orient moderne. Soucieux de maintenir son manuel bien à jour, l'auteur a noté dans cette édition les changements qu'ont subis les Églises orientales pendant ces dernières années en Russie, en Roumanie, en Turquie, etc. Richement documenté, bien illustré, ce manuel continuera à rendre les plus grands services. J. L.

Les Épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des apôtres, t. IV. Esschen (Belgique), Imprimerie-Librairie Saint-Alphonse, 1927, (17×25 cm.). Prix : franco 20,85 frs. Etranger, franco 24,50 frs.

Les trois premiers volumes de ce bel ouvrage ont été analysés et chaudement recommandés par la *Nouvelle Revue Théologique* en juillet 1924, novembre 1925, janvier 1927. Le quatrième volume contient l'épître aux Hébreux et les trois épîtres pastorales ; le R. P. Delatte, O. S. B., a ainsi mis le couronnement à son travail si solide et si bienfaisant. Nous souhaitons voir ces quatre volumes dans un grand nombre de bibliothèques sacerdotales. J. L.

Ch. Cordonnier. *Les voix qui montent.* Étude d'ensemble sur les prophéties messianiques, tome I, d'Adam à Moïse. Paris, Lethielleux, 1926, XX-280 p. Prix : 10 frs.

L'auteur a voulu marquer dans ce livre la succession et le progrès de la révélation messianique depuis les origines jusqu'à Notre-Seigneur ; il faut le louer d'avoir conçu et réalisé ce dessein ; il faut le louer encore de tout ce qu'il a mis dans son œuvre de solide piété et de saine théologie. L'ouvrage n'a malheureusement pas la même valeur historique ; érudition et sens critique y font trop souvent défaut. Le livre pourra rendre service ; il n'est pas encore le guide sûr auquel on se livre en toute confiance. J. L.

Abbé Arnauld d'Agnel. *Saint Vincent de Paul « Guide du Prêtre ».* Paris, Téqui, 1927, (12×19 cm.), 349 p. Prix : 10 frs.

Grâce à son expérience des âmes sacerdotales et à sa pénétration psychologique, saint Vincent de Paul est un « guide » auquel tout prêtre peut se confier sans arrière-pensée. Au fort des premières tempêtes morales qui, parfois, viennent troubler les débuts mêmes de la carrière sacerdotale, sur les sentiers montants de la vie intérieure, dans la liturgie, dans les études, la prédication, la direction des âmes, l'éducation de la jeunesse, dans les relations avec l'autorité ecclésiastique et civile, les rapports avec les confrères, avec la famille et la société, partout, le fondateur des Prêtres de la Mission conduit les âmes avec une prudence et une sagesse consommées. Aussi faut-il souhaiter à l'ouvrage de M. l'Abbé d'Agnel la plus large diffusion. P. S.

A. DE BOISSIEU, O. P. *La patience enseignée par les saints.* Éditions de la Vie Spirituelle. Paris, Desclée, s. d., (16 × 10 cm.), XIV-350 p.

Saint Augustin, le grand pasteur, saint Cyprien le martyr, saint Thomas, le prince des scolastiques, puis l'auteur lui-même, sous la conduite de l'illustre Dominicaine sainte Catherine de Sienne, répètent et détaillent à l'envi la leçon des béatitudes. Variété des sources, mais unité de doctrine, et doctrine si bienfaisante qu'on aurait mauvaise grâce à la juger monotone.

M. D.

W. BESSLER, O. S. B. *Der frohe Prediger.* Freibourg-in-B, Herder, 1927, (14×20 cm.), XIV-224 p. Prix : 3,50 Mk ; 4,70 Mk relié.

Cet ouvrage posthume d'un prédicateur expérimenté contient beaucoup de bons conseils à l'adresse des jeunes prêtres, au sujet du fond, de la forme et du débit, ainsi que plusieurs modèles de développements. L'auteur insiste surtout sur la personnalité du prédicateur, sur sa formation ascétique et sur la prédication liturgique. Nous nous demandons toutefois si la mentalité de toutes ces considérations est bien adaptée à notre pays.

J. SALSMANS S. I.

Chanoine S. DUCOS. *Sermons sur quelques grands sujets.* Avignon, Aubanel frères, (14×22 cm.), 232 p. Prix : broché 8 frs.

M. le chanoine Ducos, nonagénaire ou presque, vient de publier ses meilleurs sermons. Prêchés pour la plupart à la cathédrale d'Auch, ils ont été en leur temps bien appréciés. Ce sont les idées traditionnelles mises sous une forme toute classique. Grâce à la clarté du plan et au relief des idées, les prédicateurs trouveront dans ce recueil quelques bonnes pensées le jour où le temps leur manquera pour composer un sermon.

M. F.

G. SEPIÉTER. *La doctrine catholique tirée des œuvres de Bossuet.* Lethielleux, Paris, (13×20 cm.), XXIX-562 p. Prix : 20 frs.

Les articles de notre *Credo,* les divins commandements, les moyens de sanctification, clairement exposés, suivant l'ordre, si pratique, du catéchisme, dans la langue toute de grandeur et de simplicité du maître de la chaire, quelle aubaine pour les prédicateurs, les professeurs, les fidèles et même les amateurs de littérature! Ce recueil, grâce en particulier à sa solide introduction, contribuera à mettre Bossuet dans son vrai jour et fera ressortir son actualité.

P. P. S.

Les plus belles lettres de Sainte Catherine de Sienne. Trad. Paul-Henri Michel. Paris, Lethielleux, 1927, (12×19 cm.), 224 p. Prix : 11 frs franco.

Ce choix de lettres paraît judicieux et inspiré par un zèle éclairé. L'ensemble forme une sorte de traité de la Vie Chrétienne, mais offrant la vie et la spontanéité d'une conversation écrite. Un avant-propos du P. Gillet, O. P., suggère une idée d'ensemble de la doctrine spirituelle de sainte Catherine.

F. J.

R. P. EHRARD. *La danse folle à l'abîme.* Aubanel frères, Avignon, s. d., (9×14 cm.), 38 p. Prix : *broché* 0,80 frs, plus 20 % pour l'étranger.

R. P. Ehrard. *La plus belle des vies ou Jésus vivant dans nos âmes.* Aubanel frères, Avignon, s. d., (10×15 cm.), 184 p. Prix : 5 frs, plus 20 % pour l'étranger.

R. P. Ehrard. *Le monde se meurt. Ruine ou salut du monde.* Aubanel frères, Avignon, s. d., (10×15 cm.), 216 p. Prix : 5 frs, plus 20 % pour l'étranger.

R. P. Ehrard. *La ruine du sens moral.* Avignon, Aubanel frères, s. d., (9×14 cm.), 38 p. Prix : 1 fr.; plus 20 % pour l'étranger.

R. P. Ehrard. *Doute et scepticisme.* Avignon, Aubanel frères, s. d., (10×15 cm.), 144 p. Prix : 3,50 frs, plus 20 % pour l'étranger.

La danse folle que dénonce le P. Ehrard, c'est la soif insatiable des plaisirs sensuels, « la crise de la chair et des sens révoltés contre la raison ». Ces criminels sont flagellés ici avec une vigueur tout apostolique où, de-ci de-là, se mêle un peu d'humaine colère. *Le monde se meurt* est, si possible, plus vigoureux encore. Dans le tableau affreux que nous brosse le P. Ehrard, devons-nous voir la peinture fidèle de la France d'aujourd'hui? Le pinceau, audacieux par endroits, ne fonce-t-il pas les teintes déjà sombres? Avec « *La plus belle des vies ou Jésus vivant dans nos âmes* », l'horizon s'éclaire, on respire un air plus pur, on se reprend à espérer. L'auteur étale « devant les yeux éblouis du chrétien l'admirable spectacle de la vie divine et humaine à la fois de Jésus dans nos âmes ». Cette vie, l'auteur l'atteint-il dans toute sa richesse de réalité, lorsqu'il écrit : « *Pas physiquement mais moralement*, notre vie surnaturelle est la sienne » ? En tout cas, nous sommes convaincu que notre vie surnaturelle dérive *physiquement* de la plénitude de grâce de notre chef. X. H.

The Catholic Directory, 1927. Ecclesiastical Register and Almanach for the Year of our Lord, 1927. London, Burns, Oates and Washbourne, (12×18 cm.), 828 p. Prix : 3 sh. 6.

Annuaire du clergé et des congrégations religieuses d'Angleterre. Bien ordonné, clair, méthodique; indispensable en Angleterre, il rendra sur le continent de précieux services.

Abbé Pyotte, *Le recrutement sacerdotal*, industries et initiatives, extrait des Dossiers de l'Action Populaire, 12 p.

Abbé Pyotte, *Pour les autres vocations,* 4 p. (extrait du Prêtre éducateur).

L'auteur propose aux prêtres de paroisse un certain nombre d'industries qu'il a personnellement expérimentées et qui sont aptes à promouvoir des vocations sacerdotales. Elles portent la marque du zèle et de l'expérience.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Le nouveau Code et la prédication

SUGGESTIONS A MM. LES CURÉS.

De tout temps la prédication de la parole de Dieu a été considérée, dans l'Église, comme une fonction capitale, entourée de toute la sollicitude des chefs. Fidèles à la mission qui leur a été confiée : « *Ite, docete omnes gentes* », les Souverains Pontifes n'ont cessé de prêcher eux-mêmes ni de tracer avec netteté les règles auxquelles auraient à se conformer, dans la suite des temps, ceux qui les aideraient dans l'exercice de cet important ministère.

Pour ne parler que de l'époque où la discipline ecclésiastique s'est le plus synthétisée, — le moyen âge et l'époque moderne, — qui ne connaît les célèbres décrets du Concile de Trente sur la matière : Sess. 5 de reform. c. II; Sess. 24 de ref. cap. IV? Ces décrets ne sont eux-mêmes que la mise en œuvre d'instructions et de dispositions plus anciennes, éparses dans les collections du droit canon. Mais il semble bien qu'une attention spéciale ait été apportée à ce point de discipline ecclésiastique à notre époque : les quatre derniers papes des XIX^e^ et XX^e^ siècles, de Pie IX à Benoît XV, ont tous donné des lettres encycliques ou des lettres sous forme de *Motu proprio* concernant cette matière. On en trouvera l'énumération avec les références exactes, au n° 300 des « *Acta et decreta Concilii provincialis Mechliniensis, 1920* ». Une mention spéciale doit être accordée à l'Instruction de la Sacrée Congrégation Consistoriale, en date du 28 juin 1917. Elle est intitulée : « *Normae pro sacra praedicatione* ». Elle fait suite à l'Encyclique « *Humani Generis* » de S. S. Benoît XV, du 15 juin de la même année, et n'en forme, pour ainsi dire, que le commentaire pratique. Par ailleurs, ces « *Normae* » constituent une sorte de commentaire

autorisé des prescriptions du Code de droit canon, contenues au titre XX, Livre III, Can. 1327-1352. Le Code divise la prédication en trois parties, en tenant compte, à la fois, de l'auditoire auquel elle s'adresse et de la forme qu'elle revêt : 1) l'instruction catéchétique (c. 1329-1336); 2) les instructions proprement dites au peuple (c. 1337-1348); 3) les missions ou séries d'instructions (c. 1349-1351).

L'importance attachée par les Souverains Pontifes à la question de la prédication devait tout naturellement amener les évêques à s'en occuper à leur tour. Ne sont-ils pas établis eux aussi pour « régir le peuple de Dieu » et transmettre jusqu'aux confins de la terre, en les appropriant aux circonstances de temps et de lieux, les directives qui émanent de la suprême autorité dans l'Église du Christ? Aussi bien, tout récemment encore, les évêques belges ont pris la chose à cœur. Dès après la publication du Code, en 1920, le Concile de Malines a adapté à la province ecclésiastique de Belgique les instructions pontificales en matière de prédication (cfr nos 299 à 313). Les synodes diocésains qui se sont tenus depuis cette date ont pris soin d'approprier encore la législation de Malines à leurs régions respectives, si bien que, dorénavant, en une matière aussi importante rien n'est laissé à l'arbitraire et à l'imprécision et qu'il devient facile, à qui en a le désir, de se faire une idée exacte de toute la législation concernant la prédication dans la province ecclésiastique belge. Citons seulement les *Statuta Mechliniensia* art. 426-458, *les Statuta dioecesis Leodiensis* 1924 nos 206-220 *et les Statuta synodalia dioecesis Namurcensis* 1925 nos 326-354. Ces différents statuts développent, en les spécialisant, toutes les matières et les règles, concernant la prédication, énumérées soit dans le Code, soit dans les « *normae* » de la Congrégation.

Dans les pages qui vont suivre, nous ne voulons retenir qu'un seul des nombreux points de vue traités et donner à son

sujet des indications pratiques qui, croyons-nous, peuvent présenter quelque utilité pour les prêtres du ministère pastoral. Le Concile de Malines en son a. 310 stipule que les curés devront, en l'espace de six ans, expliquer à leurs paroissiens toute la matière contenue dans le catéchisme. Les statuts du diocèse de Namur (a. 333) demandent cinq ans pour le cours complet d'instructions et veulent que la sixième année soit consacrée à l'homélie de l'Épître ou de l'Évangile des dimanches et des fêtes. Ils recommandent aux prédicateurs de s'inspirer du catéchisme du Concile de Trente tant pour la matière que pour l'ordonnance de leurs instructions. On ne saurait trop conseiller, à ce double point de vue, l'usage du catéchisme du Concile de Trente. Nous ne pensons cependant pas être trop en marge de la recommandation de nos statuts en suggérant aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique*, que la chose peut intéresser, une disposition de matières qui nous semble indiquée par le Code lui-même; elle embrasserait un cycle d'instructions qui pourraient être données *pendant une des cinq années requises*. Cette méthode pourra paraître factice à d'aucuns; mais elle a le grand avantage de familiariser les prédicateurs des paroisses avec le Code de droit canon, ce monument en tout point remarquable de sciences ecclésiastiques pratiques, et d'y intéresser vivement les auditeurs eux-mêmes : l'expérience qui en a été faite par l'auteur de ces lignes en est une preuve.

Voici, en résumé, en quoi consiste le procédé. Le Code de droit canon vise, en dernière analyse, à situer le fidèle ou le chrétien dans la société spirituelle à laquelle il est incorporé par le baptême, à lui déterminer ses droits et ses devoirs en cette qualité et à le renseigner sur les multiples faveurs spirituelles qui lui sont accordées comme membre de la grande famille de l'Église. Dès lors le prédicateur pourra prendre l'homme à son baptême et le suivre jusqu'au delà de la tombe. Il aura ainsi l'occasion de renseigner son auditoire sur

tous les moyens de sanctification nécessaires et recommandés au véritable enfant de l'Église, comme sur toutes les obligations qui lui sont imposées.

Ceci dit, voici la suite des instructions que peut utilement traiter un prédicateur *durant une année environ*. Qu'on leur donne le titre que l'on voudra : il me semble qu'elles seraient assez exactement désignées par l'appellation suivante : *Le Code et la vie surnaturelle du Chrétien*.

La première notion à bien déterminer est évidemment celle de l'Église elle-même, en dehors de laquelle il n'y a point de salut, et à laquelle l'homme, placé dans les conditions normales, appartient pour les évolutions de sa vie surnaturelle, suivant cette belle pensée de la lettre collective de l'Épiscopat belge, du 2 février 1925 : « La nature ne connaît pas d'individus autonomes. Tous, nous naissons frères, enfants d'une même patrie, la patrie belge : dès notre baptême, nous appartenons, dans l'ordre chrétien, à une même mère, d'origine surnaturelle, notre mère la sainte Église. » De là, un sermon d'introduction s'impose sur l'Église, société parfaite d'institution divine, munie d'un triple pouvoir. Les notions indispensables à l'exposé de ce sujet se trouvent à différents endroits du Code ; elles sont suffisamment condensées dans les actes du Concile de Malines, art. 13 à 17.

L'explication du triple pouvoir de l'Église amènera tout naturellement à parler de la codification de ses lois ou du Code de droit canonique, dont on pourra expliquer aux fidèles les différents et nombreux avantages, notamment ceux de l'unification, d'une rédaction plus rationnelle, d'une heureuse simplification de dispositions parfois touffues ou peu claires, enfin d'une adaptation appropriée aux nécessités des temps modernes. Une comparaison établie entre le Code napoléonien et le récent Code de droit canonique peut rendre de grands services à ce sujet. Pour ce travail, nous conseillons

la lecture d'un article des Collationes Gandavenses fév. 1920, dû à M. le Chanoine F. Claeys Bouuaert, et intitulé : *Elaboratio et utilitates generales Codicis iuris canonici.* » (*Coll. Gand*, t. VII, pp. 12 ss.). On ne manquera pas de donner la division du Code et de montrer comment ses principales prescriptions rencontrent toutes les situations dans lesquelles peut se trouver un chrétien vis-à-vis de l'Église, non plus que de faire remarquer que toutes ses subdivisions prouvent, à elles seules, que l'Église est munie de tous les pouvoirs inhérents à une société parfaite : « de processibus, de delictis et poenis. »

Pour le fidèle, l'Église universelle se concrétise dans la paroisse, suivant cette judicieuse remarque de S. E. le Cardinal Mercier. « Le bon chrétien sait que par sa paroisse et son pasteur, il se rattache au diocèse et à son évêque, et par l'Évêque, au Pontife suprême et à la Communion des Saints de l'église universelle. » (Code abrégé de la vie chrétienne.) C'est par elle, en effet, qu'il reçoit tous les secours spirituels qui l'aideront à remplir les devoirs que l'Église lui impose : par elle aussi, en dernière analyse, qu'il arrive à la réalisation de sa fin dernière. Les idées de paroisse, devenues familières, pourront aider à faire entrer dans l'étude du Code de droit canon au point de vue de la vie spirituelle. Le Code définit la paroisse en son canon 215, et traite longuement des droits et des devoirs des curés. Le Concile de Malines s'occupe de la même question en ses a. 144 et ss. En aucun de ces textes, cependant, il n'est question des avantages spirituels de la paroisse pour les fidèles ; mais ce sont là des points qui ont été souvent traités par des orateurs sacrés : nous signalons à nos lecteurs les belles pastorales de Mgr Landrieux, Évêque de Dijon, sur « *la paroisse*, » et plusieurs articles de l'excellente revue : « *Bulletin paroissial et liturgique* ».

Au seuil de la vie chrétienne se trouve le baptême avec son caractère d'enrôlement dans la société de l'Église (can. 737-

779). C'est à ce point de vue qu'il conviendra de traiter ce sujet de première importance; mode d'initiation à la société chrétienne avec participation à tous les biens spirituels qui en résultent et engagement de se soumettre aux obligations que cette initiation comporte pour toute la vie. On ne manquera pas d'insister sur les recommandations plus spécialement pratiques faites par le Code; l'obligation de donner le baptême sans retard (c. 770) les nouvelles dispositions relatives aux parrains et marraines (c. 762 ss.) les prescriptions relatives au baptême des adultes (can. 752) la pratique de l'ondoiement ramenée à de justes proportions (c. 776). Quelle occasion plus propice de rappeler aux parents la beauté et la haute signification des cérémonies de ce grand Sacrement (can. 755 ss)? C'est, d'ailleurs, la recommandation expresse du Concile de Malines en son art. 277. Il y a, certes, en tous ces points, matière à deux sermons.

L'enfant baptisé est entré dans la grande famille de l'Église. Vis-à-vis de celle-ci la famille naturelle de l'enfant a contracté, de ce chef, une obligation très grave : celle de lui donner, dès l'âge le plus tendre, une instruction religieuse et une éducation morale suffisantes. C'est ce que le code affirme en termes solennels en son canon 1113, combiné avec le c. 1373 § 2 où il est parlé de ceux qui remplacent les parents. L'obligation formulée au c. 1113 s'étend aux parrains et marraines (c. 769) ainsi qu'aux maîtres relativement à leurs serviteurs et employés (c. 1335). Quelle ample moisson de textes pour traiter l'importante question de l'éducation religieuse dans la famille, cette chose sacro-sainte qui ne se remplace jamais, lorsqu'elle n'a pas été reçue sur les genoux d'une mère. Le Concile de Malines y consacre pareillement ses art. 88 à 90.

Quel que soit le zèle apporté par les parents à la tâche délicate de l'éducation religieuse de leurs enfants, il arrive un moment où ils doivent se reposer de ce soin et de celui de

l'instruction sur d'autres personnes qu'on appelle les éducateurs de la jeunesse. C'est ici que se pose tout naturellement la question des écoles et les obligations des parents en cette matière. Les parents ne sont plus à même non plus, pour des raisons d'ordres divers, de continuer l'instruction religieuse des enfants ; ils doivent s'en remettre de ce soin à la sollicitude de leurs pasteurs. Dès lors, deux séries de sermons tout indiquées : 1) sur les écoles : 2) sur la législation des catéchismes paroissiaux.

I. *Les écoles.* On peut ramener à trois points ce que le Code de droit canon stipule à cet égard :

1) Il affirme le droit de l'Église de posséder ses écoles à tous les degrés. (can. 1373, 1375, 1379 § 1).

2) Il fixe les devoirs des parents chrétiens en ce point. Il condamne, en particulier, la neutralité scolaire, chose bonne à rappeler à notre époque (can. 1374) où les prescriptions de l'Église en cette matière sont trop souvent oubliées. Rappelons-les brièvement : les écoles neutres sont interdites par l'Église ; les Ordinaires ont seuls compétence pour juger si, dans tel cas particulier, quand tout péril de perversion a été écarté, il est raisonnable de lever l'interdiction. Citons encore ces règles fixées par le Code : *a)* les parents catholiques doivent, avant tout, choisir pour leurs enfants, une école catholique ; *b)* l'école neutre est prohibée par l'Église et on ne peut la fréquenter que pour des raisons graves ; *c)* lorsque ces raisons graves subsistent, les parents sont tenus de suppléer à l'instruction religieuse qu'on ne donne pas à l'école. Ils sont tenus, en outre, de veiller à ce que ni les livres en usage dans l'école, ni les leçons orales des maîtres ne portent préjudice à la foi ou à la vertu de leurs enfants ; *d)* L'école hostile, ou l'école où l'enseignement expose à un danger prochain la foi ou les mœurs des enfants, est interdite non seulement par les lois ecclésiastiques, mais encore par la loi divine.

3) Le Code rappelle aux catholiques leur devoir de contribuer selon leurs moyens, à la création et à l'entretien des écoles catholiques. Le prédicateur qui voudra bien s'en référer au commentaire de ces sages prescriptions n'aura pas de peine à donner une base solide à ses instructions sur la question brûlante des écoles.

II. *Les catéchismes.* Le Code promulgue au c. 1329, l'obligation qu'a le pasteur d'âmes de faire le catéchisme aux enfants; il la détermine et la précise au can. 1330. En réalité, tous les points ayant trait au catéchisme ont été réglés par les évêques dans leurs diocèses. C'est donc à faire connaître cette législation particulière que devra s'appliquer le prédicateur dans ses instructions sur les catéchismes. Le Concile de Malines s'occupe de la question en ses art. 191 ss.

Notons seulement les points suivants : d'après le Code (c. 1335), les parents et tous ceux qui les remplacent ont une obligation corrélative à celle du curé de faire suivre les leçons de catéchisme à leurs enfants. Les instructions pratiques données par NN. SS. les évêques de Belgique sur l'application du décret « *Quam singulari* » du 20 novembre 1910 règlent les catéchismes préparatoires à la communion privée et solennelle, de même que le catéchisme de persévérance. Il sera très bon de rappeler et de commenter ces prescriptions si sages en les confrontant avec les articles du Concile de Malines et les Statuts du diocèse. D'après la législation actuellement en vigueur dans l'Église, depuis le décret de S. S. Pie X sur l'âge de la communion des enfants, ceux-ci sont obligés de communier dès qu'ils sont parvenus à l'âge de discrétion ou à l'usage de la raison. Après avoir rappelé la législation des catéchismes, le prédicateur sera tout naturellement appelé à donner les directives de l'Église en matière de communion, à l'usage de tous les fidèles.

D'où différentes catégories de sermons : 1) La communion privée. 2) La communion solennelle. 3) La communion

pascale. 4) La communion fréquente. 5) La communion en viatique.

1. *La communion privée.* Le Code détermine l'âge auquel les enfants doivent y être admis (c. 859 § 1). Il spécifie que cet âge est le même pour la communion que pour la confession (c. 906), disposition qu'il sera bon de faire remarquer aux parents, en expliquant, à cette occasion, le précepte de la confession. Il y aura lieu, pour le prédicateur, de bien déterminer quelles personnes ont l'obligation de préparer les enfants à la communion privée, en mettant en regard les can. 854 § 4 et 5 et le décret sur l'âge de la communion des enfants rapporté par la circulaire des évêques belges du 20 novembre 1910. De cette confrontation de textes ressortira le rôle du curé en cette matière, tel qu'il est fixé par le c. 854 § 5 pour le bon ordre de la paroisse. On terminera l'exposé par l'explication des dispositions nécessaires et suffisantes pour cette communion : cf. can. 854 § 2 et 3 et décret : « *Quam singulari* ».

2. *La communion solennelle.* Le ou les sermons sur cette question devront comprendre l'explication des prescriptions déterminées par les Statuts des différents diocèses.

3. *La communion pascale.* Le Code résume toute la législation ecclésiastique à ce sujet dans le c. 859. Il dit notamment qui elle oblige § 1 ; endéans quel temps il faut faire cette communion § 2 ; le lieu où il est permis de la faire § 3 ; et il parle de quelques modalités concernant l'accomplissement de ce précepte § 4. Tous les prédicateurs souscriront à cet appel contenu dans l'art. 40 du Concile de Malines et y trouveront matière à un bon sermon : « Ad annuam confessionem et paschalem communionem quod spectat, aptis stimulis, pro opportunitate locorum, excutiatur lugenda multorum negligentia fidelium ».

4. *La communion fréquente.* Le sujet est indiqué par le Code, au canon 863. C'est le moment de rappeler de façon

complète le décret « *Sacrosancta Tridentina Synodus* » du 20 décembre 1905 et d'en donner un commentaire complet. Quelques mots d'histoire à son sujet ne seront pas hors de propos. Ils auront pour effet de caractériser la largeur de vues et l'esprit de condescendance qui l'ont inspiré, en manière de réaction contre la sévérité janséniste. Puis viendront naturellement les points suivants : *a*) Toutes les personnes, à quelque condition qu'elles appartiennent, sont appelées à la communion fréquente et quotidienne (Décret a. 1). *b*) Les conditions essentiellement requises (a. 2) : état de grâce et intention droite. *c*) Question spéciale, relative aux péchés véniels (a. 3). *d*) Conditions « *ex opere operantis* », augmentant le fruit de la communion : préparation, action de grâces, avis du confesseur (a. 4 et ss.). — Les ouvrages spéciaux sur cette matière sont extrêmement nombreux; nous signalons, d'une façon particulière, les excellentes brochures du P. Lintelo, S. I. Qui ne voit qu'il y a là une mine abondante et fertile à exploiter devant les auditoires de nos paroisses, trop souvent encore empreints des restes du Jansénisme?

5. *La communion des infirmes et le saint Viatique.* Elle est régie par le décret de la Sacrée Congrégation du Concile, en date du 7 décembre 1906, interprété lui-même par la réponse à un doute proposé à la même Congrégation en date du 25 mars 1907 et par le canon 858 § 2. C'est le lieu de montrer que l'Église désire que toutes les catégories de chrétiens communient le plus souvent qu'ils le peuvent et de donner une interprétation saine du mot « decumbentes ». La pratique conseillée par l'Église peut donner une grande satisfaction à des personnes qui se trouveraient empêchées de communier pendant un temps très long. N'est-ce pas aussi le moment de parler du port de la Sainte Eucharistie de manière publique ou privée? (cf. Concile de Malines, art. 292).

La question de la communion en viatique est traitée au c. 864 du Code. Rien n'est plus nécessaire à rappeler que

l'obligation des fidèles en cette matière; trop de considérations humaines viennent souvent entraver l'action du prêtre auprès des malades et empêcher que ceux-ci ne reçoivent, en temps utile, ce secours précieux, qui les aiderait à bien mourir. On peut, si on le désire, pour être complet, traiter ici la question du Sacrement des malades, dont le code s'occupe en ses canons 937-947, examinant successivement la notion, le sujet, l'obligation et les rites.

Arrivé à ce point du programme, le prédicateur pourra revenir sur une idée du début, savoir : les bienfaits spirituels que retirent les fidèles par leur incorporation à un groupement paroissial. Cette idée l'amènera tout naturellement à parler des associations pieuses de la paroisse. Le Code s'occupe longuement de ces associations à partir du canon 684. Il va même jusqu'à faire une obligation aux Ordinaires de promouvoir dans toutes les paroisses deux confréries, celle du Saint Sacrement et celle de la Doctrine chrétienne. Le prédicateur prendra facilement occasion de tous les textes du code sur les tiers-ordres, les Confréries et les unions pieuses (can. 700-707) pour faire ressortir les différents avantages qui peuvent en revenir aux paroissiens. Il pourra même, s'il le juge opportun, intercaler ici les explications nécessaires pour l'érection des confréries adaptées aux différentes classes de paroissiens : pour les hommes, la Confrérie du Saint-Sacrement, reine de toutes nos confréries ; pour les jeunes filles, les Congrégations mariales ; pour les mères chrétiennes, les Associations de mères chrétiennes ; pour l'apostolat chrétien, les œuvres de la Propagation de la Foi, de Saint Pierre apôtre, de la Sainte Enfance ; pour tous, les différents tiers-ordres et particulièrement celui de saint François d'Assise, si recommandé par les Souverains Pontifes : bref il aura une moisson abondante de faveurs spirituelles à proposer à ses auditeurs.

Les sermons sur le sacrement de confirmation (can. 780 à 800) seront utilement réservés pour le moment qui précède

immédiatement l'administration de ce sacrement par l'évêque.

Un des moments les plus solennels de la vie du chrétien est, sans contredit, celui où il unit sa vie pour toujours à un conjoint, par les liens indissolubles du mariage : de là l'importance capitale de l'instruction religieuse sur tout ce qu'il est indispensable aux fidèles de connaître à propos de ce grand sacrement. Le prédicateur ne sera pas en peine de trouver dans le code, une base solide à ses instructions sur ce sujet.

Voici l'énumération des principaux points à traiter d'après le Code :

1. L'origine du mariage chrétien : contrat de nature spéciale, élévé à la dignité de sacrement. Conséquences : indissolubilité et unité, fins principale et secondaire, grâces spéciales (can. 1012 et ss.). Ce sera le lieu de traiter la question si tristement actuelle du divorce et de la séparation (can. 1013, § 2 et 1118 ss. Concile de Malines, art. 77 ss.).

2. Les principaux empêchements doivent être enseignés au peuple, suivant la recommandation du canon 1018. Le prédicateur fera œuvre utile en enseignant à ses paroissiens la nature des empêchements (prohibitifs et dirimants), la raison d'être de ces empêchements et en les renseignant sur ceux qu'il leur est le plus utile de connaître, afin qu'ils puissent les révéler (can. 1035-1080). Ces empêchements sont surtout ceux qui ont trait à la consanguinité, à la parenté spirituelle, à l'affinité, à l'honnêteté publique et à la différence de religion (Concile de Malines, a. 211-291).

3. Mais une sollicitude particulière sera réservée aux instructions concernant *la préparation* et *la célébration* du mariage. Après quelques mots d'introduction sur la préparation éloignée à ce sacrement par la prière pour connaître sa vocation, par une jeunesse digne, par des fréquentations honnêtes, et sur les qualités à exiger du futur conjoint, il traitera toutes les questions relatives à *la préparation prochaine*. *a*) L'instruction religieuse des fiancés (can. 1020 et

Concile de Malines, a. 290). *b*) L'enquête sur l'état libre des futurs conjoints et la proclamation des bans (can. 1022 ss. et Concile de Malines aa. 206-7-8). *c*) La confession et la communion préalables (can. 1033). — En ce qui concerne *la célébration du mariage*, il insistera particulièrement sur la cérémonie elle-même du mariage chrétien, qui constitue le sacrement, tandis que la démarche à l'hôtel de ville n'est qu'une simple cérémonie civile destinée à régulariser le statut des conjoints et de leurs enfants, et il fera ressortir les grands avantages spirituels de la messe de mariage avec ses bénédictions spéciales, ses rites si impressionnants pour les jeunes époux et ses prières si pleines de sens.

S'il ne l'a déjà fait en parlant de l'éducation des enfants dans la famille, le prédicateur placera utilement ici un ou plusieurs sermons sur la question si actuelle de la vocation, soit au sacerdoce, soit à la vie religieuse.

Le mariage est en réalité la vocation de la très grande majorité des paroissiens. Mais il y a cependant bien peu de groupements paroissiaux où Dieu ne se choisisse pas l'une ou l'autre âme pour l'élever à une vocation plus parfaite. Cette portion du troupeau n'est pas à négliger et d'ailleurs les instructions à donner à ce sujet regardent tous les paroissiens.

Le prédicateur trouvera matière à ses instructions sur ce sujet dans le canon 1353, ainsi conçu : « Que les prêtres, surtout les curés s'emploient à préserver des influences contagieuses du siècle, avec des soins particuliers, les enfants qui présenteraient les signes d'une vocation ecclésiastique, qu'ils les forment à la piété, qu'ils leur enseignent les premiers éléments des lettres et développent en eux le germe de la vocation divine ».

Cette recommandation n'a pas échappé aux rédacteurs des statuts diocésains. Citons le statut 88 de Namur sur les soins à donner par le pasteur aux élèves qui se destinent au sacerdoce, §§ 2 et 3 ; à l'état religieux, § 3 ; les statuts de

Liège, art. 114, § 4 qui recommandent en plus aux fidèles l'œuvre de saint Joseph pour les vocations.

La sollicitude de l'Église pour la culture des vocations par ses ministres ne va pas sans une part de responsabilité proportionnée chez les parents. C'est à mettre cette dernière en pleine lumière que s'attachera surtout le prédicateur. On redit volontiers que la famille est la cellule sociale. Elle est tout autant la cellule de la formation des vocations; c'est dans la famille que l'enfant doit être d'abord protégé et formé à la piété pour répondre à l'appel divin. Le prédicateur trouvera une abondante moisson de conseils très pratiques, ainsi qu'une littérature abondante du sujet, dans la brochure de M. le chanoine P. Demeuldre, président du Grand Séminaire de Tournai, intitulée « *Le recrutement du Clergé* » et publiée par les *Dossiers de l'Action catholique*, juillet 1923.

Cette étude se rapporte surtout à la culture des vocations au Sacerdoce, mais la plupart des conseils qui y sont contenus peuvent s'appliquer à la vocation religieuse. Citons-en ce passage : « Il faut rappeler aux parents l'honneur et le profit surnaturels, qu'ils retireront de la vocation de leur fils, leur devoir de ne pas faire obstacle à la vocation de leurs enfants; aux enfants que leur intérêt et celui de l'Église demande qu'ils répondent à leur vocation, que leur vocation est un trésor inappréciable, mais qu'ils la portent dans des vases fragiles; qu'il importe donc qu'ils ne la mettent pas en péril par des faiblesses et des imprudences. Le prédicateur profitera encore de ces sermons pour insister sur les devoirs des parents et des enfants durant les vacances, celles-ci pouvant constituer un danger pour la vocation des jeunes gens ».

Le prédicateur aura conduit ainsi le chrétien jusqu'aux portes de l'éternité, lui enseignant tout ce qu'il lui est le plus utile de connaître ici-bas pour assurer son salut.

Dans les dernières instructions de son cours sur la vie chrétienne et le Code, il fera utilement connaître à ses

auditeurs, quel respect l'Église professe pour le corps du chrétien, en leur expliquant la signification des funérailles et en les renseignant sur les principaux crimes qui les rendraient indignes de ce grand honneur. Le code l'éclairera abondamment sur cette question dans les canons 1239 ss. Pour se conformer au désir de l'Eglise, le prédicateur pourra faire remarquer que les fidèles peuvent accompagner leurs défunts de leurs prières et de leurs bonnes œuvres, jusque dans la demeure de leur éternité. A cet effet, il terminera par un ou deux sermons sur les Indulgences, surtout celles qui sont applicables aux âmes du Purgatoire (can. 930).

Tel est le programme de sermons que nous proposons aux pasteurs qui ont charge d'âmes, pour les instruire aussi parfaitement que possible sur les avantages spirituels nombreux qu'ils peuvent acquérir par le fait qu'ils sont enfants de Notre Mère la sainte Eglise, et sur les devoirs qu'ils ont à remplir pour assurer leur salut.

Mieux que personne, nous nous rendons compte des imperfections de ce travail : tel qu'il est cependant, il peut présenter une certaine utilité à ceux qui voudront bien s'en servir. C'est tout le fruit que nous lui souhaitons.

J. THEISSEN,
SS. CC. Bac.
Curé-Doyen de Bouillon.

L'Église catholique aux États-Unis

QUELQUES FAITS ET QUELQUES PROBLÈMES

La participation des États-Unis au conflit mondial de 1914, le règlement des dettes de guerre et l'incomparable manifestation religieuse du Congrès eucharistique de Chicago ont suscité chez nous, à des titres divers, un

renouveau d'intérêt et de curiosité pour la vie politique, sociale et religieuse de la grande république nord-américaine. Mais si simple que soit la psychologie du véritable américain, c'est-à-dire du descendant des plus anciens colons anglo-saxons ou irlandais, on a pu écrire sans exagération qu'« aucun peuple n'est aussi difficile à comprendre, dans la complexité de sa formation morale profonde » (1). Cela n'est guère moins vrai de sa vie religieuse; on pourra facilement s'en rendre compte par comparaison.

Quand un Américain, qu'il ait ou non fait un voyage en Europe, nous parle des dévotions « européennes » ou de « la mentalité religieuse des Européens », il nous fait sourire ou nous agace quelque peu. On tâche de lui faire comprendre qu'à ce point de vue il y a une différence sensible entre un Tyrolien et un Anglais, un Espagnol ou un Italien, surtout méridional, et un Irlandais, et même entre des voisins comme un Hollandais et un Belge. Que dire dès lors des barrières qui séparent tous ces Occidentaux des Russes, des Grecs, des Hongrois, etc? Malgré les liens très étroits établis par la communauté des croyances et des pratiques essentielles du culte, quelle diversité de mentalités, même au seul point de vue religieux!

Aux États-Unis, pour s'en tenir aux cinquante dernières années, l'immigration a déversé par millions les représentants de toutes les nations européennes. Ils ont rencontré là-bas les descendants des puritains anglais et écossais, des luthériens hollandais et allemands, des Canadiens, des Irlandais et des Espagnols catholiques. Ajoutez-y les dizaines de milliers de catholiques de race nègre ou indienne. On conçoit dès lors combien il serait difficile de caractériser « un catholicisme américain » ou les nuances particulières d'une « vie religieuse américaine ». Un livre y suffirait à peine.

(1) A. Siegfried, *Les États-Unis d'aujourd'hui*, Paris, 1927, p. 18.

Encore d'après une expérience personnelle, croyons-nous que, pour le comprendre pleinement, il faudrait avoir séjourné et voyagé dans ces vastes territoires.

Dans un article assez récent sur le même sujet, le P. Parsons, S. I., directeur de l'excellente revue *America*, ajoutait que « l'Église, comme le pays, voit sa situation changer sans cesse ; ce qui était vrai, il y a cinq ans, ne l'est plus aujourd'hui... » (1).

On s'expliquera dès lors le sous-titre de cet article : quelques faits et quelques problèmes. Nous croyons qu'il ne sera pas sans intérêt d'exposer, dans ses lignes principales, la structure extérieure de la vie catholique, quelques-unes de ses manifestations les plus caractéristiques et les problèmes particuliers au développement du catholicisme aux États-Unis.

Grâce à un répertoire de toute première valeur l'*Official Catholic Directory* (2), on peut se faire assez rapidement une idée juste des cadres de la vie catholique.

(1) *Études*, 1926, t. 186, p. 486.

(2) *The Official Catholic Directory*, A° D^ni 1927, publié par P. J. Kenedy and Sons, 44, Barclay Str., New-York (N. Y.). XVI et 1360 p. Prix : 5 dollars. Cet annuaire ecclésiastique ne contient pas seulement la liste de tous les prêtres des États-Unis, mais aussi celle du clergé du Canada, de l'Angleterre, de l'Écosse et de l'Irlande. Pour les États-Unis et le Canada, on y trouvera l'indication exacte de toutes les paroisses et de toutes les institutions et communautés religieuses, le chiffre de la population catholique, le nombre d'enfants éduqués dans les écoles paroissiales et secondaires ou recueillis dans les orphelinats. On pourra s'y renseigner sur les Facultés et les cours dont se composent les universités et « colleges » catholiques, le nombre et les fonctions des professeurs, le chiffre de la fréquentation scolaire. Mêmes détails pour les œuvres de charité et d'hospitalisation. Si toutes les curies épiscopales avaient fait connaître le nombre des baptêmes et des mariages, une étude sur la pratique religieuse serait grandement facilitée. Un tableau synoptique donnant les statistiques principales permet d'avoir une idée d'ensemble sur l'organisation du culte et des œuvres. Enfin l'*Official Catholic Directory* de 1927 contient une bonne carte

La *hiérarchie ecclésiastique* se compose actuellement de 17 archevêques, dont quatre sont revêtus de la pourpre cardinalice : les archevêques de Boston, Chicago, New-York et Philadelphie, et de 87 évêques diocésains. Aux 104 territoires ecclésiastiques complètement organisés, il faut ajouter les deux vicariats apostoliques de l'Alaska et des îles Hawaï et l'abbaye nullius de Belmont. Deux évêques de rite oriental sont préposés aux Grecs et aux Ukrainiens. Pour être complet, on doit aussi mentionner les titulaires des sièges épiscopaux ou des vicariats apostoliques situés dans les territoires soumis aux États-Unis, par exemple : Porto Rico et les îles Philippines. Au fur et à mesure du remplacement nécessaire, ces titulaires sont choisis parmi les citoyens du pays conquérant. Sur le territoire continental de la grande république une population d'environ 19.500.000 catholiques est desservie par 25.000 prêtres dont 6879 appartiennent au clergé régulier. Sur ce nombre, il y avait en 1926 1590 prêtres de la Compagnie de Jésus. Il n'est pas possible d'indiquer le nombre exact des paroisses, mais on relève le chiffre de 11.823 églises avec un prêtre résident et de 5.828 missions, possédant une église.

En général, il semble que les prévisions concernant *le recrutement et la formation du clergé* soient des plus encourageantes. Sans doute dans le sud, où la population moins dense est aussi plus protestante, les vocations cléricales et religieuses sont, hélas ! très rares. A l'ouest, les évêques accueillent encore volontiers et vont même chercher le renfort de prêtres étrangers, surtout irlandais. Mais dans le centre et l'est des États-Unis, on assiste à une efflorescence remarquable des vocations sacerdotales et surtout religieuses. Si les noviciats des anciens Ordres et des jeunes Congrégations sont remplis de vaillantes recrues, les Directeurs de

ecclésiastique des États-Unis. C'est donc un ouvrage de tout premier ordre pour l'étude du catholicisme dans l'Amérique du Nord.

séminaires voient aussi leurs établissements se peupler de clercs nombreux (1).

La formation du clergé marque un progrès comme son recrutement. La pénurie de prêtres se faisant moins sentir, il n'est pas trop difficile d'observer les prescriptions du Code sur la durée des études philosophiques et théologiques. A l'avenir on rencontrera moins de prêtres ayant passé dans les collèges leurs deux dernières années de théologie et qui jamais ne répareront les brèches de cette formation très incomplète. Si quelques évêques se hâtent d'envoyer dans les paroisses les séminaristes à peine ordonnés, avant l'achèvement de la quatrième année de théologie pourtant si nécessaire, beaucoup d'autres croient préférable de laisser un poste vacant pendant quelques mois et d'y mettre ensuite un prêtre mieux préparé pour toute sa vie à ce difficile ministère. Comment ne pas citer ici l'exemple donné par l'archevêque de Cincinnati, Mgr T. Mc Nicholas, O. P. qui maintient ses jeunes prêtres au grand séminaire pendant une cinquième année ! Chaque semaine, ils vont aider les prêtres de paroisse dans le ministère dominical et rentrent, mieux disposés par ces expériences fructueuses, à compléter au séminaire leur formation théologique et pastorale. Le nombre ira sans doute croissant des clercs qui fréquenteront les cours de l'université de Washington ou des universités européennes. Parmi celles-ci, Fribourg en Suisse attire beaucoup les Américains, bien que Rome garde encore la première place et que Louvain fournisse également aux États-Unis quelques docteurs en sciences sacrées ou profanes (2).

(1) Les statistiques données dans le *Directory* ne permettent pas d'établir toujours clairement le nombre des étudiants en théologie. Au Grand Séminaire de Chicago nous trouvons 262 théologiens ; 212 au Séminaire provincial de Cincinnati ; 187 au Grand Séminaire de New-York (où l'on enseigne aussi la philosophie) ; 297 au Séminaire de Philadelphie (il s'appelle *Theological Seminary*, mais il s'y donne également des cours de philosophie), etc. — (2) A la rentrée des cours (octobre 1927) au Sémi-

Jusqu'ici les besoins urgents du ministère et de l'enseignement moyen n'ont guère permis de spécialiser une proportion de prêtres aussi élevée que dans nos pays. Il faut dire que le travail de recherches scientifiques paraît encore un luxe à des hommes pressés par l'absolue nécessité de créer sans cesse des œuvres nouvelles, et vivant au milieu d'un monde où les réalisations pratiques sont estimées bien supérieures à la spéculation. Dans le nombre relativement restreint des prêtres distingués par leurs connaissances scientifiques, les Américains d'origine étrangère, les Allemands en particulier, occupent encore une place importante.

Un trait particulier de l'organisation catholique aux États-Unis, ce sont *les paroisses nationales*. On en trouve souvent même plusieurs pour la même nationalité dans toutes les grandes villes. Dans la Nouvelle-Angleterre, les paroisses de langue française sont très nombreuses (1). Dans le reste des États-Unis, ce sont surtout les Allemands et les Polonais qui bénéficient de ce régime particulier, avec une plus forte proportion de paroisses italiennes dans l'est ou espagnoles dans l'ouest. Dans le Mississipi et la Louisiane, le français décline rapidement. Tous les grands centres et, au sud, les petites villes elles-mêmes, ont également des paroisses réservées aux gens de couleur (2).

Cependant même dans beaucoup d'églises affectées aux catholiques de race latine, germanique ou slave, il arrive qu'on prêche en anglais, au moins à une messe du dimanche. A la suite de l'entrée des États-Unis dans la guerre, la

naire américain de Louvain, le nombre des élèves a presque doublé.

(1) A Woonsocket, R. I., diocèse de Providence, sur neuf paroisses, cinq sont *french* (lisez : canadiennes). Des quatre autres, une est italienne et une polonaise. — (2) Gens de couleur (*colored*) est le terme consacré pour désigner les noirs, qu'on appellera aussi *Darkies* dans la langue courante et très rarement *negroes*.

langue allemande a perdu de son importance et dans certaines paroisses autrefois « allemandes », c'est l'anglais qui a pris la place prépondérante. Ceci se produit également lorsque les émigrants, au lieu de se serrer les uns contre les autres, comme les Polonais, se dispersent aux quatre coins de la ville, comme par exemple les Français à San-Francisco, les Canadiens à Détroit ou les Belges à New-York et à Chicago.

D'ailleurs comme l'État américain par ses lois sur l'immigration organise la défense de la nation contre les éléments moins assimilables à la mentalité anglo-saxonne, ainsi la hiérarchie ecclésiastique semble vouloir hâter l' « *américanisation*, » des fidèles venus d'autres pays.

Pour y arriver, on tendra à supprimer les écoles primaires où la langue maternelle serait le véhicule ordinaire de l'enseignement. Rien ne sera prévu pour procurer à des séminaristes d'origine canadienne, allemande, italienne, polonaise, une préparation spéciale, permettant de donner aux immigrants de l'avenir et aux enfants des immigrés récemment établis des prêtres chez qui soient restés vivaces le sentiment de la race et l'amour de la langue maternelle. Dans le clergé des paroisses nationales, peu à peu des prêtres d'origine irlandaise — car ceux de race anglo-saxonne sont assez rares — seront introduits. Un catéchisme civique inculquera aux jeunes générations une mentalité spécifiquement américaine, exprimée en formules qui sonnent parfois étrangement pour des esprits européens (1).

Exposons les arguments que l'on fait valoir pour justifier ces méthodes. D'abord l'intérêt religieux des individus. Dans leurs déplacements fréquents, les immigrants et surtout leurs enfants ne trouveront pas partout une paroisse nationale. S'ils ne connaissent pas l'anglais, s'ils ne fusionnent pas avec l'élément anglo-saxon ou irlandais, ils se sentiront

(1) *Civics Catechism on the righ's and duties of american citizens* publié sous les auspices du N. C. W C. (National Catholic Welfare Conference).

toujours comme étrangers à l'église et dans la paroisse. Ne sera-ce pas un obstacle à leur persévérance?

La connaissance de l'anglais et une sympathie réelle pour la mentalité de la majorité des citoyens sont absolument nécessaires si l'on veut jouer un rôle politique, occuper une position influente dans la magistrature ou l'administration. En gardant leur caractère étranger et l'usage habituel de leur langue maternelle, ces catholiques se condamnent à un rôle effacé, se rendent toute influence impossible. Il est donc de l'intérêt de la religion qu'ils adoptent le plus tôt possible la langue officielle et la mentalité nationale de leur nouvelle patrie. Enfin l'isolement où les maintiennent leur langue et leurs préjugés de races, le mépris qu'ils semblent témoigner pour les mœurs et la mentalité américaines fournissent aux adversaires de l'Église un argument très plausible pour accuser les catholiques d'être hostiles aux institutions du pays, d'affaiblir son unité, d'être réfractaires à une saine assimilation et dès lors inaptes à exercer les fonctions supérieures de l'administration et du gouvernement (1).

On pourrait ajouter que l'on craint encore de voir se renouveler des tentatives pour créer une hiérarchie proprement nationale, les Allemands, les Polonais, les Franco-Américains venant à réclamer non seulement des curés et des vicaires, mais des évêques de race allemande, polonaise, canadienne, etc. Etant donné le nombre des nationalités étrangères représentées par de fortes minorités catholiques aux États-Unis, on imagine sans peine les difficultés auxquelles aboutirait semblable exigence.

A ces craintes les adversaires de l'américanisation hâtive

(1) Dans un débat désormais fameux, le gouverneur catholique de New-York, Al. Smith, a su démontrer que la religion catholique ne pourrait entraver en rien un Président des États-Unis dans l'accomplissement de tous ses devoirs constitutionnels.

ou forcée opposent des considérations qui méritent aussi réflexion. Le passage trop rapide d'une forme de culture à une autre est démoralisant pour la plupart des individus. L'immigré ou le fils d'immigré qui délaisse sa langue et ses coutumes, qui rompt avec sa race, se débarrasse par là même d'un joug salutaire et perd une protection longtemps indispensable. Avec les modalités accidentelles de sa formation nationale, il tend à mépriser les principes religieux et moraux, partie essentielle de l'héritage ancestral. De la civilisation et de la mentalité nouvelle il prend instinctivement tout ce qui émancipe l'esprit et affranchit la volonté et les passions d'un frein nécessaire. Il n'a pas, comme l'Américain de race, une longue éducation de cette liberté. De plus, la population américaine étant pour les cinq sixièmes composée d'hétérodoxes de toutes sectes et d'hommes sans religion — l'influence juive n'entrant guère ici en jeu — la fusion trop rapide crée le danger d'une contamination, entre autres par les mariages mixtes, beaucoup plus fréquents chez les Américains de souche anglaise ou irlandaise que chez leurs coreligionnaires d'origine canadienne, allemande, italienne, etc. D'autre part, si beaucoup d'immigrés connaissent très imparfaitement la langue anglaise, leurs enfants l'apprennent tous à l'école, même dite nationale, où on l'emploie largement, par exemple la moitié du jour dans certaines écoles canado-américaines de la Nouvelle Angleterre. Le danger pour eux serait non d'ignorer l'anglais, mais d'oublier totalement le français ou l'allemand. En maintenant les qualités propres de sa race et en alliant le souvenir reconnaissant de ses origines à un sincère loyalisme à l'égard de la nouvelle patrie, l'immigré et ses descendants enrichissent l'âme et la mentalité américaines par l'apport précieux des qualités propres aux diverses races. C'est ce qu'ont reconnu plus d'une fois publiquement des hommes d'État américains.

Ce problème extrêmement délicat, a perdu son acuité chez

les Allemands du centre; il préoccupe encore les Polonais, très nombreux et fortement groupés dans les grandes villes du centre-nord; mais c'est dans le nord-est qu'il fait l'objet d'âpres discussions et suscite de pénibles différends. Comme toutes les querelles de race et de langue, celle-ci est menée parfois avec une amertume et une violence, qui voilent aux esprits les limites de la vérité et du droit, bannissent des cœurs la charité et le respect ou même provoquent de regrettables abus d'autorité. On cite pourtant plusieurs archevêques ou évêques qui ont réussi à satisfaire les justes revendications des immigrants et de leurs descendants sans compromettre les obligations nées du passage dans une patrie nouvelle, soucieuse à juste titre de son unité et de sa paix intérieure.

Un phénomène caractéristique de la vie catholique aux États-Unis est le développement extraordinaire des *communautés religieuses*. Le plus grand nombre se rattache encore à l'Europe par leur gouvernement général, mais celles-là même ont de florissantes provinces américaines, surtout au centre et dans l'est des États. Quelques communautés se sont détachées de la maison-mère européenne pour constituer une nouvelle Congrégation purement américaine. On pourrait citer des cas où la scission fut rendue presque nécessaire par l'insouciance ou l'inintelligence des Supérieurs majeurs en face des besoins particuliers à un pays si différent des nôtres. On constate avec plus de regret l'éparpillement des communautés diocésaines, dont plusieurs formeraient avec avantage un groupement plus compact, au sein duquel il serait plus facile de trouver de bonnes Supérieures et maîtresses des novices. La responsabilité de cet émiettement ne retombe pas toujours sur les communautés elles-mêmes.

L'œuvre réalisée par ces religieux et religieuses a été et est encore admirable. Le maintien de la foi aux États-Unis est dû, pour une large part, aux écoles paroissiales. Or celles-ci sont, pour l'immense majorité, dirigées par des religieuses qui s'y dépensent sans compter. Car les Frères des Écoles Chrétiennes et d'autres Congrégations du même genre s'occupent là-bas beaucoup plus que chez nous d'enseignement moyen et même supérieur. C'est d'Amérique qu'est venue la pression exercée sur le Saint-Siège pour imposer aux Frères des Écoles Chrétiennes l'enseignement du latin et du grec. Ces religieux dirigent aussi de florissants « Colleges » ou établissements en partie universitaires. Quant aux religieuses, on les voit mener des classes fréquentées par de grands garçons de douze ou treize ans ; elles le font généralement avec une maîtrise parfaite et l'on assure que souvent ils sont plus dociles entre les mains de ces femmes que sous la direction de Frères et même de prêtres. Il faut dire que le tempérament du jeune Américain et la formation reçue par les religieuses écartent suffisamment les inconvénients possibles de ce système d'éducation.

Quand on compare le *nombre* actuel *des catholiques* aux États-Unis, soit 19.500.000, au chiffre total de la population, un peu plus de 115 millions, on ne peut s'empêcher d'éprouver une douloureuse surprise. Depuis la fin du XVII^e^ siècle, les Indiens y ont été évangélisés par des missionnaires français, canadiens, belges, italiens, etc. Les Espagnols avaient de florissantes missions dans l'Ouest, en particulier dans la Californie. Parmi les millions de nègres appartenant aux planteurs du Sud, combien étaient dans des familles catholiques d'origine française. De 1840 à 1880 sur les 9.438.000 immigrants européens, au moins une forte minorité appartenait probablement à la religion catholique.

Ne faudrait-il pas en dire autant des 21.862.694 Européens arrivés aux États-Unis de 1880 à 1914, si l'on pense que l'Autriche-Hongrie y figure pour 26,3 % et l'Italie pour 25,1 %? Qu'on ajoute les descendants des familles catholiques établies dans l'est et le centre des États-Unis avant 1840 et il semble inexplicable que le zèle apostolique du clergé américain de toutes races n'ait pas conservé ou conquis à l'Église un nombre double de fidèles. Ainsi parlent certains, ceux-là surtout qu'irrite la fierté avec laquelle on exalte devant eux les progrès de l'Église en ce pays. Ont-ils raison?

Si l'objectant est français ou belge, son interlocuteur, au lieu de répondre directement à la question, préférera parfois rétorquer la critique en l'interrogeant à son tour. Comment se fait-il qu'en France où le catholicisme a régné sans conteste depuis des siècles, il y ait aujourd'hui certainement plus d'un million de non baptisés?

Comment expliquer que dans un nombre considérable de paroisses, même rurales, seule une minorité infime d'hommes fréquentent l'église? Pourquoi les catholiques sont-ils réduits à une telle faiblesse que depuis près d'un demi-siècle, et surtout depuis plus de vingt ans on leur ait imposé les lois les plus iniques?

N'y a-t-il pas en Belgique, dans la catholique Belgique, trop de paroisses où la moitié à peine des hommes remplissent leurs devoirs religieux? On en pourrait même citer, et plus d'une, où ces pratiquants ne dépassent pas 3 ou 4 pour cent. Qu'a donc fait le clergé français, qu'a fait le clergé belge pour que la religion ait subi un tel recul dans leur pays? Aussitôt apparaît la complexité du problème, dans lequel le zèle des prêtres n'est qu'un des nombreux facteurs.

Un prêtre américain ne sera guère embarrassé d'indiquer les causes multiples de regrettables défections et d'une conquête trop limitée.

D'abord le fait de l'*immigration* suffit à expliquer l'abandon de la pratique religieuse, puis la perte de la foi chez des milliers et des milliers d'immigrés. Le simple changement de milieu amène souvent un changement de mœurs chez les hommes dont les convictions ne sont pas profondes et éclairées, dont la pratique religieuse n'est pas basée sur un effort personnel prolongé. Opposez la fréquentation des sacrements par nos pensionnaires en vacances à leur conduite au collège pendant le trimestre. Voyez ce que deviennent beaucoup de Flamands pratiquants, qui passent en Wallonie. Si le nouveau milieu n'est pas seulement différent, mais hostile, la résistance ne sera parfois pas même entreprise. Pour la soutenir, il faudrait être aidé et l'isolé devient vite un découragé. Enfin, chez l'homme peu instruit de sa religion, une pratique rendue temporairement impossible apparaît vite comme sans importance ou facultative. Nous en avons fait l'expérience, pendant et après la guerre, dans le fléchissement de l'assistance à la messe du dimanche.

Or toutes ces causes d'affaiblissement religieux ont joué à la fois pour un nombre très considérable d'immigrés et l'une ou l'autre d'entre elles pour tous. Si l'on ajoute que la plupart d'entre eux, appartenant aux couches sociales inférieures, avaient une foi moins éclairée, que, chez beaucoup, la pratique religieuse était déjà insuffisante, l'explication du phénomène apparaît sans qu'on puisse faire un grief au clergé américain ou lui supposer de ce chef moins de zèle que n'en montrent les prêtres de nos contrées.

De 1870 à 1890, c'est à raison d'un millier environ *par jour* que les immigrés pénètrent aux États-Unis! Puis cette foule alla croissant encore jusqu'à plus de 2000 entrées quotidiennes! Le pourcentage des catholiques est assez difficile à établir, même d'une manière approximative. Il a d'ailleurs beaucoup varié avec le caractère du flot migrateur. Celui-ci parti d'abord presque entièrement du nord s'est modifié pro-

gressivement jusqu'au moment où l'élément slavo-latin passa de 19,8 %, atteints entre 1880 et 1890, à 77,2 % entre 1910 et 1920. Parmi ces Slaves d'ailleurs, combien appartiennent à l'église orthodoxe ou même ont rompu toute attache avec la religion?

Même au temps où les pays du nord de l'Europe fournissaient le plus fort contingent, les protestants anglais, écossais, allemands et scandinaves devaient constituer au moins une très imposante minorité, s'ils ne la dépassaient pas.

Imagine-t-on de plus la difficulté, l'impossibilité même de faire entrer sans retard ces milliers d'étrangers dans les cadres ordinaires de la vie ecclésiastique? Comment les prêtres de paroisse eussent-ils pu arriver à s'en occuper activement, voire à les connaître, même là où n'existaient pas les barrières de la langue et de la race? Qu'ils se soient entassés dans les quartiers pauvres de New-York, de Boston, de Chicago ou de toute autre grande ville, ou qu'ils se soient dispersés dans les plaines du centre et surtout de l'ouest, la plupart des nouveaux venus échappaient souvent à toute influence directe du clergé!

Les faits abondent qui jettent une singulière lumière sur les résultats désastreux de l'immigration au point de vue religieux.

Voici des Italiennes débarquées dans la grande capitale. A ces femmes venues de la campagne ou de quelque bourgade de la péninsule, New-York apparaît comme une Babel menaçante, où elles n'osent s'engager. Pendant des semaines, des mois peut-être, elles ne sortiront même pas de la rue où elles se sont fixées en arrivant. Par peur de se perdre ou de courir au devant de quelque malheur, elles n'iront pas à la messe le dimanche. Si le temps pascal tombe dans cette période d'acclimatation effarée, elles omettront la communion elle-même. Une supérieure de religieuses, très au courant de la mentalité de ces immigrantes, ajoutait que, l'année suivante, la crainte d'avouer au prêtre l'omission de la communion pascale

devenait un motif pour ne pas s'approcher encore des sacrements. Heureusement chez l'Italien, la négligence presque totale des pratiques religieuses essentielles va parfaitement de pair avec le maintien d'une foi très vive.

Ce n'est malheureusement pas le cas pour des Belges et peut-être pour des Allemands, des Irlandais, etc. Certains groupements belges ayant été longtemps délaissés, faute de prêtre qui connût leur langue, un missionnaire enfin chargé de s'en occuper, vit échouer tous ses efforts pour amener les mères à faire baptiser leurs enfants. L'habitude était prise de vivre sans religion.

Supposez que l'immigrant fixé dans une ville se ressaisisse et veuille aller à la messe du dimanche. Aura-t-il le courage d'aller jusqu'à sa paroisse nationale, s'il y en a une dans la cité? C'est le cas, en fait, dans la plupart des grandes villes. S'il entre dans une église où l'on ne parle que l'anglais, il ne comprendra rien au sermon, parfois beaucoup plus long que nos instructions dominicales. Il sera encore dérouté par le système de contributions forcément établi dans la paroisse américaine. Allemands, Belges, Français et Italiens ont été habitués à voir leurs prêtres entretenus, en partie du moins, par le gouvernement. Leurs vieilles églises ne leur ont rien coûté et ils n'ont pas eu à supporter les frais de construction des nouvelles. Combien étrange leur apparaît d'abord cette insistance à leur demander de l'argent pour le curé et pour la paroisse! Que diront-ils s'ils apprennent qu'ils seront taxés à tant pour cent de leur revenu? et si, dès leur entrée à l'église, ils doivent, plus ou moins volontairement, payer le droit d'y prendre place pour assister au saint Sacrifice? Il est à craindre qu'ils s'éloignent sans trop de remords d'une église où ils se sentent si étrangers.

Qu'il y ait eu là une proie facile pour l'indifférence religieuse, le passage à une secte protestante quelconque ou l'apostasie totale, qui s'en étonnera?

Et quand un prêtre zélé veut s'occuper de ces nouveaux paroissiens, est-il si sûr de réussir? Il y aura souvent la difficulté de la langue. Elle est particulièrement sensible quand il s'agit de ces rapports plus intimes exigés par le sacrement de pénitence ou par une certaine direction spirituelle. Mais il parle suffisamment le français, l'italien ou l'allemand. Reste à surmonter les obstacles opposés par la différence des caractères, du tempérament. Que de prêtres nés en Irlande ou de parents irlandais récemment immigrés ne comprennent rien par exemple au caractère italien ou français. Pour s'en rendre compte, il suffit d'entendre le ton sur lequel ils parlent des « french devotions ».

Mais il y a d'autres causes de défection, soit parmi les immigrés, soit parmi les catholiques établis depuis longtemps dans le pays.

On ne s'étonnera pas de constater les apostasies causées par les *mariages mixtes*. Dans un pays dont les premiers colons appartenaient en grande majorité à diverses sectes protestantes et auquel l'Angleterre et l'Écosse ont fourni tant de citoyens depuis deux siècles, l'action dissolvante de cette plaie qu'est le mariage mixte est toujours redoutable. C'est surtout aux Irlandais que le contact avec les protestants a été le plus funeste à ce point de vue, les autres catholiques ayant été mieux protégés par la diversité de la langue et la lente fusion avec la population environnante. Même parmi ceux-ci les unions avec un conjoint non-catholique ou sans aucune croyance religieuse expliqueraient pas mal de douloureuses défections.

Qui dira les ravages exercés par l'*école officielle (public school)* dans la population même catholique des États-Unis, surtout depuis quelque dix ou vingt ans? Car depuis lors on constate dans le personnel enseignant un progrès inquiétant de l'athéisme et de l'irréligion. L'école officielle c'est le contact permanent avec des enfants de toute croyance; ce fut

longtemps un enseignement religieux borné aux dogmes les plus communs aux diverses « dénominations », pour en arriver aujourd'hui à l'absence totale d'enseignement religieux. Très pernicieuse à l'école primaire, cette neutralité apparente va s'aggraver dans les *high schools* par les influences mauvaises de la coéducation, surtout néfaste à l'âge où les passions commencent à fermenter.

Si le jeune homme ou la jeune fille ont échappé à ces dangers, soit en fréquentant l'école paroissiale, soit grâce à une protection plus facile à assurer à l'adolescence, que va devenir leur foi, s'ils doivent fréquenter une de ces nombreuses universités officielles ou privées, dans lesquelles les doctrines matérialistes n'ont guère d'autre contradicteur qu'un idéalisme relativiste sans consistance? Que répondra la jeune fille à laquelle son professeur de philosophie propose vingt-cinq arguments ou plus — le fait est authentique et récent — pour démontrer que l'âme n'est pas immortelle?

Or, malgré les efforts admirables et la générosité sans limite des fidèles et du clergé, le nombre des écoles, surtout supérieures, est loin de suffire aux besoins de la jeunesse. L'action destructive de l'école protestante ou neutre continue donc à s'exercer sur des dizaines de milliers d'enfants et de jeunes gens, baptisés dans notre Église.

La *propagande protestante* directe est-elle cause d'un grand nombre de défections? On peut en douter. Aux États-Unis elle est loin de s'exercer avec l'activité et le sectarisme déployés dans nos contrées et surtout dans les pays de mission.

La multiplicité même des sectes, l'agnosticisme religieux, l'importance primordiale attribuée à la simple honnêteté, les nécessités des relations sociales, sans omettre le sens de la liberté, la franchise et la cordialité propres à l'Américain de race, ont amené là-bas le règne d'une tolérance insoupçonnée dans nos pays.

Ni les fonctionnaires, ni les employés, ni en général les

particuliers ne croient faire montre de supériorité en manquant d'égards pour le prêtre. L'on éprouve une pénible impression quand on compare l'étroitesse d'esprit, le sectarisme et l'impolitesse de tant de nos concitoyens dans leurs rapports avec le clergé à la déférence et aux égards dont il est partout l'objet sur le sol américain.

Il y a plus. Même là où un certain prosélytisme est fort à craindre, dans les hôpitaux par exemple, on rencontre souvent des preuves d'une tolérance et d'une bonne foi remarquables. Dans le plus grand hôpital de Saint-Louis, institution ouvertement protestante, les catholiques sont assurés de trouver tous les secours de leur religion et rien n'est fait directement pour les détourner de leurs croyances.

Dans certaines parties de ce vaste territoire américain, il faudrait ajouter aux causes de défection l'éloignement de l'église et la pénurie du clergé.

Dans quelle mesure la *presse neutre* débilite-t-elle également les croyances? C'est difficile à dire. On sait qu'il n'existe aux États-Unis aucun grand quotidien catholique. La raison la plus fréquemment invoquée est le nombre trop restreint d'abonnés possibles. Pour comprendre ce motif — que plusieurs trouvent insuffisant — il faut évidemment tenir compte de ce qu'un Américain cherche dans son journal, qui ne peut être une modeste feuille de six ou huit pages, comme les nôtres.

Les *conversions* à l Église catholique ne suffisent guère à compenser les défections. D'après l'*Official Catholic Directory*, le nombre des convertis monterait pour 1926 à environ 36.000. Chiffre approximatif, car plusieurs évêchés n'ont pas donné d'indications à ce sujet; chiffre relativement peu élevé, si l'on pense que le zèle apostolique du clergé s'exerce sur une population de 90 millions de non-catholiques. Un collaborateur d'*America*, le P. Th. F. Coaklay se demande

avec une certaine mélancolie à quoi attribuer cet échec de l'apostolat catholique (*America*, 1927, 392). L'opportunité d'une préparation spéciale à ce genre de ministère est indiscutable. Et vraiment, quand on a constaté l'inquiétude religieuse manifestée par tant de non-catholiques, il semble qu'un travail de conquête conduit avec intelligence et dévouement pourrait avoir des résultats beaucoup meilleurs. D'autre part des Américains pensent que la propagande publique, actuellement en usage à Londres, ne répond pas au tempérament de leurs concitoyens. Puis, si beaucoup de non-catholiques sont avides de s'instruire, l'éducation et surtout l'instruction moyenne et supérieure ont accumulé dans l'esprit des meilleurs un tel fouillis de préjugés et de grossières erreurs, qu'elles forment un obstacle presque insurmontable à la pénétration de la vérité. La tolérance elle-même n'est pas sans danger, car elle tend à entretenir l'indifférence religieuse dont elle procède si largement.

Et pourtant là où l'effort est concentré sur cette œuvre de conversion, on est étonné de ses merveilleux résultats. Nous pourrions citer une communauté, récemment établie dans une grande ville du Centre, où les religieuses ont, en un an, préparé 300 conversions individuelles et fait régulariser plus de 100 mariages.

Le chiffre de la population catholique aux Etats-Unis pose un autre problème. Pourquoi, sur plus de dix millions de *nègres*, l'Église compte-t-elle seulement environ 250.000 fidèles, au salut desquels se consacrent 183 prêtres dans 106 « paroisses de gens de couleur » et 50 « missions » ? C'est une mince consolation de savoir qu'aucune secte prise séparément ne compte parmi eux autant d'adeptes. Depuis plus de soixante ans, qu'a-t-on fait pour la conversion des esclaves libérés (18 décembre 1865) et de leurs descendants ? Comparé

aux résultats obtenus dans certaines missions, l'apostolat auprès des nègres américains n'apparaît-il pas comme un lamentable échec, si l'on pense qu'ils vivent à côté des blancs ou mêlés à eux et sont tous ce qu'on peut appeler des civilisés? Ici encore, sans vouloir critiquer et moins encore juger et condamner, considérons quelques faits. Les esclaves libérés, dont les nègres adultes sont les enfants ou petits-enfants, appartenaient en très grand nombre à des maîtres non-catholiques. Même dans la Louisiane, autrefois française? Mais d'abord la Louisiane n'était qu'une petite partie des États du Sud où régnait l'esclavage. Ensuite, parmi ces planteurs français ou créoles, à côté des catholiques il y avait de purs voltairiens (1). Après leur affranchissement, les nègres restèrent les parias de la société dans le sud et l'on imagine à peine jusqu'où le préjugé de race a imprégné et imprègne encore la mentalité des meilleurs chrétiens. D'ailleurs on craindrait, en les mettant sur un pied d'égalité avec les blancs, qu'ils ne deviennent bientôt les maîtres et n'abusent de leur nombre et de leur pouvoir. En combattant d'abord, puis en négligeant les œuvres qui eussent élevé leur niveau et leur condition sociale, on a laissé subsister un grave obstacle à leur conversion religieuse.

Pour les mêmes raisons et parce qu'il manque de l'auréole qui illumine les missions lointaines, l'apostolat auprès des nègres se heurte, chez beaucoup de laïcs catholiques, à l'indifférence ou à la défiance. Comment, dès lors, germeront les vocations missionnaires et pourra-t-on assurer aux œuvres d'instruction, d'éducation, de patronage, etc., les ressources indispensables? Récemment encore, le R. P. Lafarge, S. I., déplorait l'ignorance de ce grave problème chez la plupart

(1) Témoin cette épitaphe qu'on peut lire dans le cimetière de Grand-Coteau, La. « Ci-gît un quidam qui fut peu de chose, et qui maintenant n'est plus rien. Si de la fortune il eut mince dose, c'est qu'il fut toujours homme de bien. »

des catholiques, au moins dans le Nord (1). Une supérieure de pensionnat nous disait qu'on pouvait tout obtenir des élèves, prières, aumônes, sacrifices, etc. pour les Chinois, les Japonais, les Congolais. La conversion des nègres qui vivent à côté d'elles ne leur dit rien !

Quelle a été, dans ce domaine, l'activité des grands Ordres religieux ? Un archevêque a cru pouvoir écrire que plusieurs d'entre eux ont ici manqué gravement à leur mission. A quoi l'on entend répondre que les besoins de la population blanche, dont il fallait garder la foi, dépassaient tellement les ressources, en hommes et en argent, du clergé régulier et séculier, qu'il était impossible de faire davantage pour les nègres (2).

Ajoutons qu'aujourd'hui même les curés des paroisses nègres, surtout dans le centre et le sud, rencontrent dans leur apostolat des difficultés parfois insurmontables. A l'indifférence des fidèles de race blanche, il faut ajouter les obstacles résultant de la législation particulière de certains états et surtout d'une séparation, humiliante pour le nègre, imposée par les mœurs publiques. Un jeune prêtre qui s'occupait avec grand succès de l'instruction et de l'éducation religieuses des gens de couleur ne parvenait pas, dans une très grande ville du centre, à trouver un seul local, public ou privé, où il pût abriter ses chers protégés pour leur donner une conférence, une séance récréative ou leur fournir l'occasion de passer entre eux une agréable soirée.

La conversion des nègres n'est, pour beaucoup, qu'un aspect d'une question brûlante : leur émancipation totale au point de vue social et politique. Question si grave, si grosse de consé-

(1) *America*, octobre 1926, p. 32, ss. — (2) Actuellement les religieux qui s'occupent surtout des nègres sont les Pères de Saint-Joseph de Baltimore, les Pères du Saint-Esprit et les Jésuites. Il existe plusieurs Congrégations de « Religieuses de couleur » : parmi elles, la Congrégation de la Sainte Famille compte 144 religieuses.

quences d'une portée très imprévue, qu'on n'ose parfois ni la discuter, ni l'envisager sérieusement. Le P. Lafarge, dans les articles que nous citions, s'efforce avec raison de convaincre les catholiques, surtout ceux du Nord, qu'elle ne peut être éludée et sera résolue par eux ou contre le catholicisme lui-même (1).

On demandera sans doute quelle est la qualité de ces dix-neuf millions de catholiques des États-Unis? Qu'il s'agisse d'*instruction* ou de pratique religieuse, des distinctions s'imposent. Beaucoup de catholiques, à leur sortie des collèges et académies, ont probablement à peu près le même bagage de connaissances religieuses que nos fidèles. Mais la fréquentation de l'école publique, le contact inévitable avec des gens de toute secte, imbus des préjugés les plus étranges, la lecture habituelle de journaux indifférents expliqueraient les plaintes formulées par beaucoup de prêtres et de religieuses sur l'ignorance regrettable d'un grand nombre de fidèles, même de ceux qui ont une certaine instruction profane. Cela ne doit guère étonner ou scandaliser des catholiques belges ou français, très conscients des graves lacunes de l'instruction religieuse en nos pays. Mais on peut souhaiter voir les « cercles d'études » sérieux et bien dirigés se répandre de plus en plus aux États-Unis, où ils contribueraient puissamment, comme chez nous, à former une jeunesse vraiment instruite des vérités du christianisme et mieux préparée par là-même à son apostolat laïc.

La *pratique religieuse* est-elle à un niveau plus élevé? Ici le spectacle le plus édifiant attend l'étranger de passage aux États-Unis. Sans doute les Italiens adultes sont connus pour leur inconcevable négligence des devoirs religieux les plus

(1) Il est à peine besoin de dire que nous n'avons fait ici qu'effleurer l'un ou l'autre des aspects de ce problème extrêmement complexe.

essentiels. Dans le centre et le sud-ouest, un très grand nombre d'Indiens d'origine mexicaine ne fréquentent plus guère l'église après leur première communion. Trop d'émigrés belges ou français se font remarquer par leur indifférence et leur éloignement des sacrements.

Par contre, les catholiques de vieille souche anglaise ou irlandaise, les Franco-Américains de la nouvelle Angleterre, la plupart des Allemands du centre, les Polonais suffisamment groupés dans les grandes agglomérations donnent, même à nos pays, l'exemple d'une fidélité remarquable aux pratiques du culte et d'une réelle ferveur dans la fréquentation des sacrements.

Pas plus là-bas qu'ici on ne peut juger, dans les grands centres du moins, de l'esprit catholique par les foules qui remplissent les églises aux messes du dimanche. Il faudrait savoir si les absents ne sont pas aussi ou plus nombreux que les présents. Mais voici quelques indices qui ne trompent guère.

A la messe de midi, quotidienne pendant le carême dans les églises des Jésuites, l'église est généralement comble. Beaucoup d'assistants consacrent alors à la prière la moitié de l'heure laissée libre dans les bureaux et les magasins pour le lunch de midi ! A New-York, on peut chaque jour s'édifier du même spectacle à la messe de midi de la cathédrale Saint-Patrick. On nous assurait même qu'il y a toujours des communions à cette messe tardive.

Les hommes sont proportionnellement beaucoup mieux représentés dans les assemblées de fidèles qu'en Belgique ou en France. On les voit s'approcher nombreux de la sainte Table, même en semaine. La communion fréquente et même quotidienne est en honneur dans la jeunesse masculine qui fréquente les universités ou les « Colleges » catholiques, et cela sans qu'une réglementation quelconque explique un certain entraînement des indécis ou des esprits dociles. A l'Univer-

sité N.-D. du Lac (South-Bend, Ind.), tenue par les Pères de Sainte-Croix, sur 2500 étudiants, (dont 200 non-catholiques) l'on compte tous les jours environ 1100 communions (1). D'après une statistique toute récente (*America*, 1927, 104) on constate qu'à l'Université de Santa-Clara, Cal., sous la direction de la Compagnie de Jésus, 25 % des étudiants communient tous les jours et 28 % plusieurs fois par semaine. Ce résultat est d'autant plus significatif, que parmi ces jeunes gens, 3 % seulement communiaient tous les jours et 15 % plusieurs fois la semaine avant d'arriver à l'Université. — Alors qu'on ose à peine, dans nos pays, placer un office religieux le dimanche soir, surtout quand la saison prête aux promenades et excursions, les offices du carême groupent le dimanche soir, dans les grandes villes, des foules attentives et pieuses. A l'un de ces offices, nous vîmes l'immense église de l'Université de Saint-Louis, Mo., bondée de fidèles et le chœur entier rempli d'hommes, attendant à genoux sur le sol le commencement du salut.

Très indépendant de l'opinion, l'Américain succombe beaucoup moins que le catholique européen à la tentation du respect humain. De plus la popularité et la confiance dont jouit le clergé, surtout dans les milieux d'origine irlandaise, canadienne et polonaise lui permettent d'exercer une influence considérable.

Pour juger la valeur morale ou l'idéal religieux des catholiques américains, on aurait tort de se laisser guider par la liberté d'allure de la jeunesse ou la réputation de *business-men* des adultes. Quand la fréquentation de l'école catholique a neutralisé en partie l'influence d'un milieu où

(1) L'université N.-D. du Lac, fameuse par les succès de ses équipes de foot-ball, se distingue aussi par l'esprit chrétien de ses étudiants. Chaque année, une enquête menée parmi les élèves et leurs familles, apporte de 600 à 700 témoignages extrêmement instructifs sur les facteurs et les tendances de la vie morale et religieuse des étudiants.

manquent trop la réserve et la discipline, là où la réception habituelle des sacrements écarte ou fait surmonter certaines tentations, on rencontre, en très grand nombre, les jeunes gens vraiment purs, d'une réelle générosité et prêts à s'enthousiasmer pour les œuvres d'apostolat. La jeune fille elle-même, bien que généralement moins fervente que le jeune homme, s'il faut en croire le témoignage de beaucoup d'éducateurs, possède, malgré le manque apparent de réserve et de sérieux, de belles et précieuses qualités, basées sur une grande droiture et un esprit d'initiative étonnant.

Le sérieux dans la prière, le respect à l'église, le zèle pour les œuvres missionnaires, la confiance témoignée aux prêtres, autant d'indices de remarquables dispositions pour une vie catholique intense. On a parfois l'impression que le clergé lui-même ne demande pas assez à une jeunesse dont l'idéal et l'esprit de sacrifice croîtraient beaucoup à la suggestion et avec l'exemple de prêtres vraiment surnaturels.

A tous ces traits il faudrait ajouter la générosité inépuisable des catholiques américains pour les œuvres religieuses, éducatrices et hospitalières.

L'*école catholique*, telle est aux États-Unis, aussi bien et plus encore que partout ailleurs, la source et la sauvegarde de toute la vie religieuse et même morale. Aussi le premier souci des évêques est-il de ne laisser aucune paroisse sans école primaire. La *parochial school* sera bâtie et entretenue par les contributions des paroissiens et les dons de quelques généreux bienfaiteurs, car les pouvoirs officiels n'accordent aucun subside à l'enseignement « sectaire », d'après le mot américain. La plupart des écoles d'enseignement moyen, *high schools* et *academies*, ont été ouvertes et sont dirigées par les Ordres et Congrégations religieuses.

Mais il a fallu également donner à la jeunesse catholique le moyen de recevoir un enseignement supérieur qui ne fût

pas vicié par une impossible neutralité et la mettre à l'abri des doctrines matérialistes ou subjectivistes enseignées par la plupart des professeurs d'Universités officielles ou protestantes.

Sur ce terrain, la difficulté croît jusqu'à l'obstacle en apparence insurmontable. Sans parler des bâtiments et des indispensables terrains de sports, qui coûtent des sommes considérables (1), il faut trouver et entretenir un personnel enseignant à la hauteur de sa tâche et fournir aux élèves des bibliothèques et des laboratoires qui ne le cèdent pas trop à ceux de ces palais de l'enseignement que sont les Universités de Boston (Harvard), New-York (Columbia), Chicago (Western et Chicago Universities), Berkeley, Cal. (Univ. of California), etc., etc.

L'effort réalisé dans ce sens par les fidèles, le clergé et les religieux mérite toute notre admiration.

C'est par dizaines de millions de dollars que les catholiques ont donnés et donnent encore annuellement pour édifier, agrandir ou entretenir leurs universités. Combien de religieuses, après avoir enseigné pendant neuf à dix mois ont, cinq à six années de suite, consacré leurs vacances à fréquenter les *Summer-schools*, même des universités officielles, pour y conquérir les premiers diplômes. Combien de maîtresses vont s'asseoir de nouveau sur les bancs, chaque samedi, pour y compléter le nombre d'heures de cours requises pour l'obtention de certains grades. Puis il a fallu, malgré le manque de personnel, envoyer un certain nombre d'entre elles aux cours réguliers des universités pour y prendre la maîtrise ou le doctorat. Quand on visite les bibliothèques et les laboratoires des universités catholiques, p. ex. de Saint-Louis ou de Milwaukee, on y voit des

(1) *De Paul University*, à Chicago, va construire un nouveau bâtiment de seize étages pour les différents cours. Les frais de construction et sans doute de premier aménagement seront de deux millions de dollars.

cornettes de toutes formes voisinant avec les têtes ébouriffées des jeunes étudiantes. L'école d'ingénieurs à Notre-Dame du Lac, le laboratoire de physique à Santa-Clara, la faculté d'art dentaire à Milwaukee (1), l'école de médecine à Chicago, l'école de *Foreign service* à Georgetown (Washington) font très bonne figure à côté des institutions similaires des plus grandes universités officielles ou protestantes. Et puisque le sport tient une telle place dans la vie américaine, l'égalité ou la supériorité des catholiques s'affirme encore ici par les succès de Notre-Dame University dans les luttes de football à New-York, de Worcester College dans les joutes inter-universitaires de base-ball, etc. Bien que les jeunes filles soient admises dans plusieurs universités dirigées par des prêtres, les religieuses ont ouvert pour elles des « Colleges » parfois somptueux, souvent remarquablement outillés ou pourvus de maîtresses fort distinguées. Certains de ces « Colleges » sont particulièrement connus : Trinity College des Sœurs de Notre-Dame de Namur à Washington, le Collège de New-Rochelle, (N.-Y.), tenu par les Ursulines de l'Union Romaine, celui de San-Rafaël, Cal., que dirigent des Tertiaires Dominicaines, le Collège Sainte-Thérèse des Franciscaines à Winona (Minn.), le Mount Saint-Vincent College à New-York, celui des Sœurs des Saints Noms à Oakland, Cal., pour citer seulement quelques-uns des plus considérables.

Partout actuellement les Universités et « Colleges » catholiques s'agrandissent et se complètent. Il faudrait les multiplier dans le centre et l'ouest en particulier et les étendre beaucoup dans les autres parties du pays. Si *Marquette University* (Milwaukee) a près de 5.000 étudiants

(1) A Saint-Louis, la faculté a ouvert une clinique dentaire réservée aux religieuses. Elles n'ont point à voisiner longuement avec les clients de tous genres dans les antichambres des dentistes ou dans l'immense clinique de l'université.

et *Loyola University* (Chicago) au delà de 6.000, plusieurs des nombreuses universités non-catholiques ont une population qui va de 10.000 à 15.000 étudiants. Beaucoup de parents ne trouvent pas dans un voisinage assez rapproché un « College » catholique où ils puissent envoyer leurs enfants.

Enfin, dans certaines parties de l'enseignement universitaire, les établissements catholiques ne sont pas encore parvenus à se faire une réputation qui puisse s'imposer à l'opinion publique à l'égal des grands centres universitaires de Boston, de New-York ou de Californie. On ne peut douter cependant qu'ils soient destinés à y arriver dans un avenir pas trop éloigné, surtout si la nécessité de multiplier les professeurs n'empêche pas de comprendre la nécessité non moins grande de les spécialiser et de créer une véritable élite intellectuelle.

Terminons en rappelant que la religion catholique ne jouit, comme telle, d'aucun privilège légal. Les États-Unis n'ont même pas au Vatican de représentant diplomatique. Mais la liberté inscrite dans la Constitution n'est pas un mot, et l'égalité non plus. Aussi l'Église peut-elle dans le cadre des lois s'organiser, posséder des biens meubles et immeubles, acquérir par legs et successions. Dans l'est surtout et dans certaines grandes villes du centre, les catholiques jouissent d'un réel prestige tant par leur nombre que par leurs œuvres. La sympathie rencontrée par la candidature du gouverneur catholique de New-York, Al. Smith, dans beaucoup de milieux protestants et juifs en est une nouvelle preuve. C'est donc avec une légitime fierté que les Américains peuvent parler des progrès du catholicisme dans leur grande et belle patrie.

J. CREUSEN, S. I.

A travers l'histoire des missions franciscaines au moyen âge

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT (1)

Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique*, qui n'ont pas eu l'occasion jusqu'ici de faire connaissance avec le bel ouvrage du P. Golubovich, auront tout intérêt à savoir que sa *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e del Oriente*, commencée depuis un peu plus de vingt ans et préparée par des années de recherches dans tous les fonds de manuscrits et d'archives, est arrivée aujourd'hui à son cinquième volume. Les tomes IV et V que nous avons sous les yeux, ont paru en 1924 et 1926 et comprennent les années 1333-1400 : avec les cinq volumes, dont le premier commence en 1215, on a donc parcouru les deux premiers siècles de l'histoire franciscaine.

Il ne faudrait pas que le titre un peu technique de l'ouvrage et que l'ordre chronologique rigide qui sied à ce genre de répertoires, jettent une note de discrédit sur l'intérêt du contenu. C'est toute la série, année par année, des expéditions franciscaines que nous y passons en revue, depuis le Maroc et l'Égypte, jusqu'à la Perse et l'Inde, depuis Byzance, la Crimée et la mer Caspienne, jusqu'à Péking (Khan-balïq), le Fo-kien et Canton. La description des Lieux-Saints et les travaux des Fransciscains en Palestine occupent évidemment

(1) Girolamo Golubovich, o. f. m. — *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell Oriente francescano*, 5 vol. parus (1215-1400) in-4°, de 500 à 600 pages chacun, Quaracchi (Florence), Collegio di S. Bonaventura, 1906-1926.

une place importante dans l'ouvrage ; le tome IV est, à lui seul, extraordinairement précieux à cet égard, car des trois parties qui le composent, deux sont consacrées tout entières à l'examen des pièces invoquées en faveur des droits franciscains et à la discussion des documents apportés en sens contraire par les schismatiques ; pour la question des Lieux-Saints c'est une source indispensable historico-juridique.

Le principal intérêt cependant gît ailleurs pour la plus grande partie des lecteurs : les récits des pèlerins au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle — et le P. Golubovich a eu la bonne fortune de mettre la main sur de nouveaux inédits, — comptent parmi les pages les plus intéressantes de ces volumes. Mais l'histoire des missions, de nos jours surtout où la missiologie suscite plus que jamais de grandes initiatives, trouvera dans ces cinq volumes déjà publiés une somme de documents, de récits, d'indications diverses, indispensables à quiconque veut se rendre compte de ce que le bas moyen âge a fait pour les missions catholiques par le moyen de l'Ordre de saint François ; c'est la partie la plus captivante de la *Biblioteca*. Le Maroc et l'Égypte, l'Arménie, la Perse, le Turkestan, le sud de l'Europe russe, le centre de l'Asie et l'Extrême-Orient ont tous vu à l'œuvre, dans un déploiement d'héroïsme qui commande l'admiration, les fils du *Poverello* d'Assise ; véritable épopée que leurs travaux en Chine, en Crimée, à la Volga et ailleurs !

Particulièrement attrayante est leur mission de Chine, du Cathay comme on disait alors, qui voit un jour Jean de Montecorvino, cinq ou six ans après son second départ d'Europe, aborder avec un marchand italien (1924) dans un port du Fo-kien (Amoy ou Chinchew), remonter le Grand Canal jusqu'à Khan-balïq (Péking) et y fonder tout seul, en l'espace de onze années, une chrétienté assez prospère pour faire entrevoir un moment la conversion en masse des Mongols de Chine. En Europe, on le croyait mort ou disparu depuis qu'on avait

perdu sa trace aux confins de la Perse et de l'Inde, quand en 1307 arrive à Avignon, comme une voix d'outre-tombe, un double message de Chine, demandant à grands cris du renfort. Aussitôt, six Franciscains, sacrés évêques, et un essaim de missionnaires sont envoyés par le Pape Clément V, avec mission de consacrer Jean de Montecorvino archevêque de Péking. Puis, dans les années suivantes, l'effort intense se poursuit, avec une clairvoyance et des alternatives diverses qu'explique la distance et la lenteur relative des communications. De temps à autre, une lettre d'Extrême-Orient qui a traversé les siècles, une supplique des souverains mongols ou de leurs officiers, des bulles pontificales depuis Clément V jusqu'à Innocent IV, un récit de voyage extraordinairement savoureux, celui d'Odoric de Pordenone surtout et celui du légat Marignolli (1326 et 1342), viennent rompre le long silence, en faisant parler les acteurs mêmes ou les témoins de cette héroïque entreprise. Enfin, en 1368-70, avec la chute de la dynastie mongole des Yuen, l'obscurité descend épaisse sur les derniers survivants de la mission : l'histoire n'est jamais parvenue à lever le voile qui cache le sort des soixante pionniers envoyés d'Europe par le Pape, en avril 1370, pour continuer l'œuvre franciscaine de l'évangélisation du Cathay au moyen âge.

Ce n'était pas qu'en Chine, du reste, que les vaillants Franciscains s'adonnaient à la « pérégrination pour le Christ » selon la devise d'un groupe organisé de missionnaires. En Perse et en Arménie, ils partagent le travail apostolique avec les fils de saint Dominique. Puis, sans parler des belles pages de leur histoire au Maroc ou en Palestine, dans ce qu'on appelait jadis le Kiptchak, c'est-à-dire toute la Russie Méridionale depuis le Dnieper jusqu'à la Volga, se développe un centre important d'expansion franciscaine, la vicairie de la Tartarie « aquilonaire », plus durable que celle du Cathay, qui a ses sièges épiscopaux comme Caffa et Saraï, ses églises,

ses fondations et ses nombreux martyrs. Ici aussi, on peut compter, parmi les pièces les plus pathétiques que connaisse l'histoire des missions, quelques lettres qui finissent par être exhumées de la poussière des bibliothèques : elles nous font saisir sur le vif les aspirations, les espérances, les craintes, les procédés des missionnaires dans leurs travaux quotidiens, comme aussi, le sympathique écho que provoquait en Europe, chez leurs confrères et à la cour pontificale, la connaissance de leur héroïsme.

Il va de soi que ces lointaines expéditions ont largement ouvert aux Orientaux le cadre des connaissances géographiques, qui, avant les voyages de Plan Carpin, de Rubruquis et d'André de Longjumeau (1245-1256), ne s'étendait pas jusqu'à la rive orientale de la mer Caspienne, et ne laissait soupçonner de la Chine que les énigmatiques données transmises et déformées par Pline, Solinus et leurs continuateurs. Mais ce sont surtout les sciences missiologiques qui trouvent un élément intéressant dans ces expériences du passé; car nous y voyons se dessiner les premiers linéaments d'une méthode. Jean de Montecorvino, isolé à Khan-balïq, n'en est pas à son coup d'essai : il sait comment faire; c'est un missionnaire qui a du coup d'œil, mais qui possède déjà une tradition. Ses confrères du Kiptchak font la même impression. Il serait curieux aussi de voir quelle proportion d'apostolat est due aux jeunes mongols achetés enfants par les Franciscains de Crimée et accueillis ensuite dans l'Ordre, où plusieurs se distinguent par leur prosélytisme. La question de l'apprentissage de la langue n'est pas sans intérêt non plus; au Kiptchak, elle opposait de fortes difficultés « aux Anglais, aux Français, tandis que les Allemands et surtout les Hongrois » s'y trouvaient moins désorientés; le P. Golubovich a raison d'insister sur la valeur de tel lexique composé par ces vaillants missionnaires et qui fait aujourd'hui un des joyaux de la Bibliothèque Marciana de Venise.

Inutile de dire ce que l'histoire de l'Église peut tirer de ces renseignements, non moins que l'histoire générale de l'Europe dans ses rapports avec l'élément asiatique au moyen âge. Car, comme le faisait déjà remarquer Riccoldo de Monte-Croce au début du XIVe siècle, c'est au fort des invasions des Mongols que les Papes, les Franciscains et les Dominicains inaugurent ce prosélytisme à grande envergure que, sans eux, l'Europe consternée n'aurait pas songé à entreprendre; ce sont les Mongols dévastateurs qui ouvrent la route de l'Extrême-Orient aux messagers occidentaux, apôtres ou marchands; ce sont les courriers de la poste mongole, avec l'organisation de ses caravanes et de sa bureaucratie, qui se font les porteurs de cette correspondance à longues échéances, dont le succès, un moment entrevu, aurait indubitablement changé la carte religieuse de notre continent.

Et comme si l'inconnu et la légende voulaient rehausser de leur mystérieuse poésie l'intérêt qui s'attache à tant d'héroïsme, il n'y a qu'à prendre au hasard dans les récits que nous ont laissés les voyageurs-missionnaires, et que le travail du P. Golubovich nous remet dans les mains, pour goûter à chaque page le charme du mystère et l'attrait de l'énigme, auxquels, plus que d'autres, les Franciscains médiévaux ont été sensibles et qu'ils ont savoureusement exprimé. Avec Plan Carpin et Rubruquis qui, au grand galop de leurs chevaux tartares, traversent toute la steppe ouralienne et le centre montagneux de l'Asie, on traversera ces défilés hantés et ces déserts de mort où l'on entend la nuit, dix et vingt ans après les massacres mongols, hurler dans le vent les âmes des populations détruites. Avec Jean de Montecorvino, on croira saisir enfin la fuyante figure de ce Prêtre-Jean, dont chaque coup contre l'Islam à l'orient de l'Asie faisait palpiter d'espérance le cœur des Croisés occidentaux et dont l'Europe apprit un jour par une lettre de Péking que le

fils venait de recevoir le baptême et portait le prénom du premier archevêque de la Chine. Avec Odoric de Pordenone, l'Occident commençait à soupçonner le mystère des grandes lamaseries du Thibet et du monachisme chinois, tandis que à Ceylan, Marignolli se donnait l'illusion d'être accueilli comme un confrère par les moines boudhistes grâce à « son costume franciscain presque identique au leur ». Et lorsque, vers 1391, le bruit court en Espagne qu'un Franciscain vient de rentrer des confins de l'Asie et raconte, autant et plus sans doute que ses prédécesseurs, tout ce qu'il a pu recueillir de « *mirabilia mundi* », on regrette que la lettre du roi d'Aragon, qui réclame le voyageur au comte Gaston de Foix, soit restée sans réponse ou tout au moins sans résultat connu.

Espérons que bientôt un sixième volume de la *Biblioteca dell' Oriente franciscano*, grâce aux recherches de son infatigable ouvrier, parviendra à nous donner toute une nouvelle série de documents, dont la langue, souvent naïve mais d'une indicible saveur, se fait l'écho des sentiments, des aspirations, des soucis et des problèmes qui ont agité la chrétienté médiévale. J. DE GHELLINCK, S. I.

La parabole du voleur

Interprétation de Mt. XXIV, 43; Luc XII, 39.

Le texte.

La double transmission grecque de cette parabole (Matt., XXIV, 43; Luc. XII, 39) n'offre point de divergence notable, sauf en saint Luc l'omission du διὰ τοῦτο entre le trait parabolique et l'application morale. La version latine tranche l'ambiguïté du texte original. Nous joindrons à l'équivalent français de la Vulgate le sens du grec qui n'a point passé en latin : « Comprenez (vous comprenez) que, si le père de famille

(maître de maison) savait (avait su) à quelle heure le voleur viendrait (vient), il veillerait (aurait veillé) et ne laisserait pas (n'aurait pas laissé) percer sa maison. C'est pourquoi, vous aussi, soyez prêts, parce que le Fils de l'homme viendra (vient) à l'heure où vous n'y pensez pas ».

La difficulté du texte.

Le Père Buzy range la parabole du Voleur aussi bien que celle du Figuier (Matt., XXIV, 32; Marc, XIII, 28; Luc, XXI, 29) dans la classe des simples *comparaisons (Introduction aux Paraboles*, Gabalda, 1912, p. 187). La parabole du Figuier se tourne en comparaison le plus facilement du monde : « De même qu'en voyant reverdir le figuier vous connaissez que l'été est proche; ainsi, quand vous verrez les signes prédits, sachez que le Fils de l'homme n'est pas loin » ; l'équilibre des deux termes est impeccable. On n'en peut dire autant de la comparaison du Voleur : « De même qu'un père de famille ne manquerait pas de veiller pour défendre sa maison, si, par impossible, il savait l'heure où le voleur doit venir; ainsi, vous aussi, tenez-vous prêts, parce que le Fils de l'homme viendra à l'heure où vous n'y pensez pas ».

Rien ne souligne davantage le manque d'équilibre que les efforts des commentateurs pour le réduire à peu de chose. Lacouture, par exemple, enlève pratiquement du texte la prescience de *l'heure* : « Si le père de famille savait *qu'un voleur doit venir,* assurément il se tiendrait en éveil. Or, tel est précisément notre cas. Nous savons que la mort viendra pour nous dépouiller, mais nous ignorons l'heure de sa venue » (*Paraboles évangéliques,* I, p. 394. Paris, Retaux, 1906). Knabenbauer, soucieux de ne point tronquer le texte, laisse au père de famille l'avertissement complet et s'évertue seulement à rogner l'incertitude des disciples

« quippe qui moniti sint : sciunt enim Christum esse venturum ; etiam de signis praeviis edocti sunt » (*in Matt.*, II, p. 352. Lethielleux, 1893). Encore un peu, le Fils de l'homme viendra comme un voleur qui annonce son arrivée, ce qui ne parfait pas d'ailleurs la similitude, puisque le père de famille est averti non seulement de la venue du voleur mais de l'heure même où il viendra. Luc de Bruges, lui, n'essaie pas de rétablir l'équilibre des termes exprimés, mais c'est pour les grever chacun d'un ingénieux sous-entendu et rendre en somme la balance égale : « Si le père de famille savait l'heure, il veillerait : ne la sachant pas il doit s'attendre à tout ; ainsi, vous aussi, vous veilleriez si vous saviez l'heure : soyez toujours prêts, puisque vous l'ignorez » (cf. *Comment. in Evang.* I, p. 408. Antverpiae MDCVI).

Ne serait-il pas plus simple de reconnaître bonnement le défaut d'équilibre? « La logique orientale est plus libre que la nôtre ». Ainsi « il peut se faire que l'analogie entre les deux termes de la comparaison ne soit pas de prime abord très sensible, qu'elle ne soit qu'indirecte et, pour ainsi dire, latérale » (Buzy, *Pour commenter les paraboles*, Revue Biblique, 1916, p. 415).

La difficulté n'est pas toute résolue aussi simplement : la prescience de l'heure ne rompt pas seulement l'analogie entre les deux termes de la comparaison, elle compromet singulièrement la vraisemblance du premier terme pris isolément. « Si le père de famille savait l'heure... ». Comment la saurait-il, et pourquoi veut-on qu'il la sache? Ne suffit-il pas qu'il ait lieu de redouter l'attaque nocturne d'un voleur, par exemple pour avoir vu rôder un vagabond le soir autour de la maison? En se bornant à cela, la parabole eût respecté la vraisemblance et, du même coup, elle eût fait du père de famille un vrai modèle de vigilance. Serait-ce uniquement pour le plaisir de briser la similitude que fut imaginée une alerte aussi inutile qu'invraisemblable?

Essai de solution.

Cette histoire de voleur apparaît donc si peu vécue, qu'elle n'a pu être présentée que comme irréelle ; mais, ainsi présentée, ne devient-elle pas tout à fait vécue ? Il y a en effet une façon d'entendre la phrase irréelle qui opère ce miracle et dissipe en un fois toutes les difficultés. C'est l'irréel faisant fonction d'argument *ab absurdo,* fréquemment employé dans la langue du Nouveau Testament (1). Remarquez que la parabole du Voleur est suivie non pas de οὕτως, comme celle du Figuier, mais de διὰ τοῦτο : n'est-ce-pas l'indice qu'il faut y chercher moins *un modèle* qu'*un motif* de vigilance ? Et ce motif, quel peut-il être sinon l'ignorance de l'heure ? La parabole, sans doute, suppose l'heure connue, mais par impossible ou, plus exactement, *ab absurdo.* Admettons, dit-elle, que le père de famille ait su l'heure où viendrait le voleur : il aurait veillé, évidemment, et n'aurait pas laissé percer sa maison. Mais vous voyez bien que la maison est percée. Donc le père de famille n'a pas su l'heure.

Traduisons fidèlement le texte grec : « Vous comprenez bien que, si le propriétaire avait su l'heure de la venue du voleur, il aurait veillé et n'aurait pas laissé percer sa maison ». C'est une *leçon de choses* que Notre-Seigneur donne à ses disciples. Apercevant une maison dont la muraille trouée

(1) Voici, sauf meilleur avis, le classement des irréels du Nouveau Testament (grec).

. Irréels vulgaires : Mt. XI, 21, 23 ; Lc. X, 13 ; Mt. XXIII, 30 ; XXIV, 22 ; Mc. XIII, 20 ; Mt. XXV, 27 ; Lc. XIX, 23 ; J. IX, 41 ; XI, 21, 32 ; XV, 19, 22, 24 ; XIX, 11 ; Actes XVII, 14 ; XXVI, 32 ; Rom. IX, 29 ; Gal. IV, 15.

Regrets : Mt. XXVI, 24 ; Mc. XIV, 21 ; Lc. XIX, 42 ; 2 Cor. XI, 1 ; Gal. IV, 20 ; 3 Joan., 9.

Arguments ab absurdo : Mt. XII, 7 ; XXIV, 43 ; Lc. XII, 39 ; VII, 39 ; J. IV, 10 ; V, 46 ; VIII, 19, 42 ; IX, 33 ; XIV, 2, 7, 28 ; XVIII, 30, 36 ; 1 Cor. II, 8 ; V, 10 ; XI, 31 ; Gal. I, 10 ; III, 21 Heb. IV, 8 ; VIII, 4, 7 ; X, 2 ; XI, 15 ; 1 Joan., II, 19.

dénonce l'exploit nocturne du voleur, il saisit l'occasion d'illustrer la sobre comparaison qu'on retrouve ailleurs : le Fils de l'homme viendra comme un voleur (1 Thess., v, 2; 2 Petri, III, 10; Apoc., III, 3; XVI, 15). Montrant la brèche du doigt : « Voici la preuve, dit-il, que le propriétaire a été surpris. C'est pourquoi, vous aussi, soyez prêts (oui, vous aussi), parce que le Fils de l'homme viendra à l'heure où vous n'y penserez pas ». *C'est pourquoi*, entendez : parce que le voleur est venu à l'heure inconnue du propriétaire, motif rigoureusement parallèle à celui que Notre-Seigneur ajoute aussitôt : parce que le Fils de l'homme, etc. Au fond, les deux motifs n'en font qu'un : le premier ne vaut que transposé et le second formule seulement la transposition nécessaire. Le καὶ ὑμεῖς annonce simplement cette transposition, sans laquelle la recommandation d'être prêts pourrait paraître étrange. Les propriétaires surpris seront volés, tout disposés qu'ils sont à veiller, mais les disciples seront impunément surpris, pourvu qu'ils se tiennent prêts. Le καὶ ὑμεῖς ne signifie donc pas, comme on semble l'avoir cru généralement, que les disciples doivent imiter l'attitude du père de famille. C'est en vain que les commentateurs l'ont qualifié bon et vaillant : imaginaire ou irréelle, sa vigilance ne peut fournir un modèle, forcée qu'elle est dans le premier cas et nulle dans le second. Mais, dans ce dernier cas, l'aventure dont il est victime servira de leçon : voilà le sort qui vous attend, vous aussi, à moins que vous ne soyez toujours prêts.

Pourquoi Loisy dit-il : « L'objet primitif de la comparaison était plutôt l'analogie de la surprise » (*Evangiles synoptiques*, II, p. 449)? C'est encore l'objet actuel : il s'agit de corriger non pas le texte mais l'interprétation reçue.

R. THIBAUT, S. I.

Ordres et Réguliers

Pendant des siècles le mot *religio* servit à désigner les Ordres religieux, et ceux-là seuls qui avaient fait les vœux solennels étaient appelés *religiosi*. Quand saint Ignace de Loyola décida d'adjoindre dans son Institut aux profès — terme alors réservé aux profès de vœux solennels — des coadjuteurs spirituels ou prêtres à vœux simples et d'éprouver longtemps sous le régime des vœux simples les candidats à la Compagnie, certains adversaires de celle-ci voulurent lui dénier la qualité d'*ordre régulier* et aux religieux de vœux simples celle de *Religiosi*.

Si la première de ces assertions était réfutée par les bulles antérieures à 1583, notamment par celle de Pie V du 7 juillet 1571, il fallut les Bulles de Grégoire XIII *Quanto fructuosius* du 1er février 1583 et *Ascendente Domino* du 25 mai 1584, pour faire justice de la seconde. Le Souverain Pontife y déclarait que non seulement les coadjuteurs formés, c'est-à-dire ayant émis leurs derniers vœux, mais tous les membres de la Compagnie admis aux vœux simples après le noviciat « avaient été et étaient vraiment des *Religiosi* ».

Quand se fondèrent les Congrégations religieuses à vœux simples, on ne leur appliqua pas le terme de *Religio* réservé aux Ordres religieux. Leurs membres étaient-ils des *religieux?* La question était controversée. En tout cas, ils n'étaient certainement pas des *Réguliers* (1).

Par un étrange retour des choses, le temps vint où la qualité de *vere religiosi* allait être mise en doute pour les profès de vœux simples des anciens Ordres de Saint-Benoît, de Saint-François, de Saint-Dominique, etc. Par sa lettre *Neminem latet* du 19 mars 1857, Pie IX exigea que

(1) Cf. Molitor, o. s. b., *Religiosi iuris capita selecta*, p. 173 ss.

dans les Ordres d'hommes la profession solennelle fut précédée pendant trois ans d'une profession de vœux simples perpétuels. Tous les arguments apportés autrefois pour dénier aux scolastiques et aux coadjuteurs de la Compagnie de Jésus la qualité de *religiosi* ne s'appliquaient-ils pas à tous ces profès de vœux simples? La déclaration de Grégoire XIII valait-elle pour eux aussi? De bons auteurs restaient perplexes (1). Cependant l'opinion qui faisait d'eux des Réguliers semble avoir prévalu (2).

Le Code vint lever tous les doutes. Au c. 488, il donne une définition précise des notions et institutions juridiques, que l'on rencontre le plus souvent dans la partie *de Religiosis*.

Qu'est-ce qu'un *Ordre?* « Religio in qua vota solemnia nuncupantur » (can. 488, n. 2). Faut-il que *tous* les membres d'une religion fassent les vœux solennels pour qu'elle soit un Ordre? Le texte du Code ne l'exige certainement pas. Avec la traduction autorisée à Rome, plusieurs commentateurs traduisent : « une religion dans laquelle on émet des vœux solennels ». Cf. CHOUPIN, BRANDYS, SCHAEFER, etc. Ce sens est confirmé par la définition des Congrégations religieuses : « religio in qua vota *dumtaxat* simplicia... emittuntur ». D'ailleurs l'Ordre bénédictin reste bien un Ordre, quoique dans certaines de ses Congrégations, p. ex. la Congrégation belge, les Frères convers ne fassent pas les vœux solennels. La Compagnie de Jésus n'a pas changé depuis le Code. Elle avait été déclarée à maintes reprises par les Souverains Pontifes un Ordre proprement dit, bien qu'un grand nombre de ses membres n'émettent qu'une profession simple. Ni dans le Code, ni dans les documents pontificaux postérieurs à 1918, rien n'indique que le droit ait été modifié sur ce point. Seul un des canonistes de l'*Ami du clergé*, 1927, p. 504 sait que la « Compagnie de Jésus n'est pas, à

(1) Cf. MOLITOR, *ibid.*, p. 174. — (2) VERMEERSCH, *De religiosis* ², I, n 219, 9.

proprement parler, dans le droit commun actuel du c. 488, un Ordre,... ».

Si l'on voulait ergoter sur les mots « à proprement parler », il suffirait de répliquer que, si le Code indique lui-même, par le texte ou le contexte, qu'il y a moins de rigueur dans les termes « religio clericalis » ou la notion de « Monialis », rien, absolument rien ne laisse voir qu'il connaisse des Ordres et des Congrégations au sens propre et au sens large.

Le même écrivain définit à sa manière les Réguliers : « Les réguliers, c'est-à-dire ceux qui font les vœux solennels » (c. 488, n. 7) (1). Il suffit d'ouvrir le Code pour y lire : « Veniunt nomine...*Religiosorum*, qui vota nuncuparunt in aliqua religione; *religiosorum votorum simplicium*, qui in Congregatione religiosa; *regularium*, qui in Ordine;... ».

Appliquons la définition du Code : les religieux qui dans un Ordre ont fait la profession simple (*vota nuncaparunt*), condition préalable de la profession solennelle, même les frères convers qui y garderont toujours les vœux simples sont, d'après le droit commun actuel du c. 488, certainement des *Réguliers*. De 1857 à 1918, il était seulement très probable qu'ils eussent cette qualité.

Au XVI^e^ siècle *vere religiosi* et *regulares* étaient pris comme synonymes. Ce que Grégoire XIII déclarait alors des religieux de vœux simples dans la Compagnie de Jésus est aujourd'hui généralisé par la définition du Code.

La conséquence de cette définition du Code « qui vota

(1) L'auteur aurait-il consulté, non le Code, mais la 6^e^ édition de Mgr BATTANDIER, *Guide canonique*, p. XIX, où l'on trouve ces lignes, au lieu d'une traduction du Code : « Les religieux sont tous ceux qui émettent des vœux dans une religion; ils sont religieux des vœux simples si leurs vœux sont simples; *ils sont réguliers si leurs vœux sont solennels* ». (C'est nous qui soulignons). C'est là une des nombreuses inexactitudes introduites dans cette édition *posthume* d'un ouvrage qui jusqu'au Code faisait à bon droit autorité sur la matière.

nuncuparunt in Ordine » n'a pas échappé à ses commentateurs. Pour ne pas faire de citations inutiles, il suffira de renvoyer à PRUEMMER, O. P., *Manuale*, Q. 178, 12; BLAT, O. P., *Commentarium*, t. II, c. 488; SCHAEFER, O. M. C., *Das Ordensrecht*, p. 23, etc. Ils font remarquer que les profès de vœux simples dans un Ordre sont de vrais « Réguliers ».

Dès lors puisque le c. 615 déclare que « *Regulares*,... cum eorum domibus et ecclesiis,... ab Ordinarii loci iurisdictione exempti sunt », il n'est nullement besoin qu'un privilège particulier étende l'exemption à la Compagnie de Jésus, contrairement à une troisième opinion erronée, relevée dans le même article de l'*Ami du Clergé*. Ajoutons d'ailleurs qu'en vertu d'un lien très logique, les trois erreurs n'en font qu'une et n'empêcheront personne de garder toute son estime pour une Revue de tout point excellente.

J. CREUSEN, S. I.

Note de littérature ecclésiastique

BAIUS ET LE BAIANISME (1).

Baius fut un de ces hommes en qui se rencontrent des traits à première vue contradictoires. Professeur de l'Université de Louvain, il se mit en opposition avec la pure doctrine catholique, défendue d'une manière éclatante par les plus illustres de ses collègues; théologien au concile de Trente, il adopta des erreurs voisines du protestantisme; âme dévouée à la foi, une hérésie porte son nom; prêtre humble et pieux, il manifesta une singulière opiniâtreté à soutenir ses idées en dépit des condamnations de l'autorité pontificale. Son

(1) F.-X. JANSEN, S. I. *Baius et le Baianisme*, Essai théologique. Louvain. Museum Lessianum. 1927, (15×23 cm.), XVIII-238 p. 25 frs.

enseignement sur la grâce, le péché, la justification, offre également le contraste entre la tendance à exalter indûment la nature humaine, telle qu'elle devait sortir des mains de Dieu, et le parti pris de l'abaisser outre mesure, telle que le péché l'a corrompue; rien ne dépasse son mérite, si on la considère en elle-même; rien de possible à son impuissance, quand on regarde la condition où Adam l'a réduite.

Dans son étude sur Baius et le Baianisme, le P. Jansen met parfaitement en lumière le caractère de l'homme et de ses idées; son intention est de faire connaître les différents aspects de l'un et des autres aux esprits curieux des choses religieuses. Il atteint pleinement son but; mais nous ajouterons que ses visées sont trop modestes. Son travail aidera aussi les théologiens de carrière. Souvent on trouve les théories de Baius éparpillées çà et là au hasard des questions théologiques, énoncées sans le lien qui les rattache; ou bien, en parcourant la liste des propositions proscrites sous le nom de cet auteur, on n'en perçoit pas tout le sens et le rapport, parce qu'elles sont isolées de l'ensemble de sa doctrine. Pour s'en faire une conception juste, il y aura grande utilité à lire les pages où, sans qu'on se perde en un détail infini, le Baianisme est exposé, analysé et apprécié. Nous suivons Baius dans sa vie, ses relations et ses déboires; nous voyons comment, pareil en cela aux novateurs, il voulut s'affranchir de la scolastique, comment il s'attacha à St Augustin ainsi qu'au Docteur unique et universel, à peu près comme ceux-là à la lettre de l'Ecriture, comment il s'entêta, esprit absolu, dans son interprétation de l'évêque d'Hippone, souvent absolu et outrancier lui-même dans l'emploi des formules. Car ce fut une des illusions de Baius qu'il pouvait revêtir ses idées des propres mots d'Augustin.

Rien ne manque à l'exposé des erreurs du professeur louvaniste, relevées dans le texte de ses œuvres. Le P. Jansen les met en regard de la doctrine définie par le concile de

Trente. Il les examine, telles que les énumère la bulle de Pie V, qui les condamna, tout en gardant des ménagements infinis pour la personne de Baius. Puis, les comparant avec les doctrines protestantes, l'auteur recherche jusqu'à quel point elles en procéderaient. Fort justement, il n'y voit pas une dérivation du protestantisme, mais le fruit d'une tendance analogue. Les résultats du Baianisme et ses conséquences ne lui échappent point; ce fut le jansénisme d'abord, puis certaines façons de penser qui se perpétuent. A ce propos, il note la différence qui sépare Baius de telles théories actuelles exagérant l'exigence du surnaturel au fond de la nature humaine.

La forme attrayante de ces pages en rendra la lecture aisée, même à d'autres qu'aux initiés. Les notes nombreuses montrent à quel point le travail a été conduit consciencieusement. A la fin, l'auteur forme le voeu que d'autres achèvent ce qu'il a commencé. A moins de pousser l'étude aux détails minutieux, je ne vois pas ce qui manque à ce qu'il appelle un essai. Quoi qu'il en soit, on ne pourra guère le compléter qu'en le suivant; et l'on s'applaudira de marcher dans la voie tracée par un prédécesseur aussi éclairé. A. V.

Note de liturgie

LES MESSES VOTIVES PENDANT L'ORAISON DES XL HEURES

(Décret du 27 avril 1927.)

L'Instruction clémentine, qui règle l'exposition des XL heures, prescrit pour chacun des trois jours une messe à célébrer comme votive solennelle *pro re gravi et publica causa;* le premier et le dernier jour, la messe à célébrer est celle du

Saint Sacrement, le jour intermédiaire celle *Pro pace*. Comme les nouvelles rubriques ont quelque peu modifié le rite des messes votives solennelles, les règles données dans l'Instruction et dans les décrets subséquents ont dû être adaptées à la nouvelle législation liturgique ; c'est ce que la Sacrée Congrégation des Rites fait par le décret du 27 avril 1927. Nous indiquons ici les principales modifications introduites.

1. **Jours où ces messes votives sont prohibées.** — D'après l'Instruction clémentine les messes votives célébrées pendant l'exposition des XL heures étaient prohibées à toutes les fêtes de 1re et 2e classe, ainsi qu'à tous les dimanches privilégiés, de 1re et de 2e classe, aux féries majeures privilégiées, pendant les octaves de Pâques, de Pentecôte et de l'Epiphanie, enfin aux vigiles de Noël et de Pentecôte. Dorénavant ces messes seront permises aux mêmes jours que les autres messes votives solennelles *pro re gravi et publica causa*, donc tous les jours à l'exception seulement des fêtes doubles de 1re classe et des dimanches de 1re classe, des féries majeures privilégiées (mercredi des cendres et tous les jours de la semaine sainte), des vigiles de Noël et de Pentecôte, enfin du jour des morts.

Ces jours-là, en dehors du jour des morts, on substituera à la messe votive la messe du jour, dans laquelle on ajoutera, conformément au titre III, n. 3 des nouvelles rubriques, sous la première conclusion, l'oraison de la messe votive empêchée. En vertu de ce qui est dit au n. III du présent décret, l'oraison du Saint-Sacrement devra être ajoutée tous les jours, même aux fêtes les plus solennelles de l'Eglise, et seule l'identité du mystère la fera omettre dans les messes de la Passion, de la Croix, du Très Saint Rédempteur, du Sacré-Cœur et du précieux Sang. La commémoraison de la messe *Pro pace* devra s'omettre aux seules fêtes primaires de Notre-Seigneur, doubles de 1re classe de l'Eglise universelle, sauf les lundis et mardis de Pâques et de Pentecôte qui l'admettent.

Le jour des morts, ni la messe votive, ni sa commémoraison n'est permise. Ce jour là, en effet, toutes les messes doivent être des messes de *Requiem* ; elles ne peuvent se célébrer à l'autel de l'exposition et durant tout le temps de celle-ci se

disent en violet (tit. x) (1). L'exposition d'ailleurs ne peut commencer ce jour qu'après la messe solennelle pour les défunts, la réposition doit se faire avant cette messe (décr. 26 févr. 1919).

II. **Du rite de la messe votive.** — Les nouvelles rubriques ont apporté quelques modifications à ce rite :

1. Avant la réforme, à la messe votive solennelle *pro re gravi* on ne faisait aucune commémoraison, pas même celle du dimanche ou d'une férie majeure. D'après l'Instruction clémentine cependant, on devait, à la messe *Pro pace* du jour intermédiaire, ajouter sous la première conclusion l'oraison du Saint Sacrement. Les nouvelles rubriques prescrivent pour la messe votive solennelle les commémoraisons suivantes : celle d'un double de 2e classe, d'un dimanche quelconque, même anticipé ou transféré quant à l'office, et conséquemment celle de la fête de la Sainte Famille et d'une fête quelconque de Notre-Seigneur tombant un dimanche, celle d'une férie majeure, des Rogations, enfin d'une vigile ou d'une octave privilégiée (tit. v, n. 3). Toutefois ces commémoraisons devront s'omettre dans les églises où il y aurait ce même jour une autre messe chantée ou une messe conventuelle (tit. v, n. 4). A la messe *Pro pace* il faudra en outre la commémoraison du Saint Sacrement, mais toujours *sub altera conclusione*. L'*Imperata* ne s'ajoutera que si elle est prescrite *pro re gravi*.

2. Anciennement, à la messe *Pro pace*, parce que célébrée en violet, on ne disait le *Credo* que si cette messe était célébrée un dimanche; dorénavant on devra l'ajouter toujours.

3. D'après les anciennes rubriques, à la fin de la messe on disait toujours l'évangile *In principio*. Maintenant il faudra, conformément aux nouvelles rubriques (tit. IX), dire à la fin l'évangile du dimanche, même anticipé ou transféré pour son office, des féries du carême, du temps de la passion, des Quatre-temps, et du lundi des Rogations, d'une vigile, du jour octave de l'Épiphanie ou d'un jour pendant les octaves de

(1) C'est le seul cas où les messes de *Requiem* sont permises dans une église où le Saint-Sacrement se trouve exposé (tit. III, n. 12).

Pâques et de Pentecôte, enfin d'une fête à évangile strictement propre, dont on aurait fait la commémoraison.

III. **Du rite de la messe qui est substituée à la messe votive.** Sous l'ancien droit cette messe gardait son rite propre et par conséquent admettait toutes les commémoraisons et les oraisons que comportait ce rite. D'après le nouveau droit cette messe n'admet plus que les commémoraisons qui doivent se faire à la messe votive solennelle (tit. II, n. 3). On y dira le *Credo*, même si la messe ne le comporte pas par elle-même, à moins toutefois qu'il ne s'agisse de la messe d'une férie majeure qui ne l'admet pas (tit. VII, n. 3). Enfin, si on a ajouté sous la première conclusion l'oraison du Saint Sacrement, on devra dire la préface de la Nativité, à moins que la messe elle-même n'ait une préface propre et on dira à la fin l'évangile de la messe votive du Saint Sacrement, à moins qu'on n'ait dû faire la commémoraison d'un dimanche, d'une férie à évangile propre (carême, temps de la passion, Quatre-temps, lundi des Rogations), de la vigile de l'Epiphanie ou du jour octave de cette fête, d'un jour pendant les octaves de Pâques ou de Pentecôte (tit. IX; décr. 29 avril 1922).

IV. **De la commémoraison du Saint Sacrement aux autres messes qui se célèbrent pendant l'exposition des XL heures.** — Anciennement, pendant l'exposition du Saint Sacrement on devait faire la commémoraison du Saint Sacrement à toutes les messes chantées, quel que soit le rite de la messe ou du jour; on ne l'omettait que pour l'identité du mystère. Aux messes basses, au contraire, on ne pouvait ajouter cette commémoraison lorsque le rite de la fête était double de 1re ou de 2e classe ni aux messes des vigiles de Noël et de Pentecôte et du dimanche des rameaux. Dorénavant, cette commémoraison devra s'ajouter à toutes les messes qui se célèbrent pendant l'exposition, quel que soit le rite de la fête ou de la messe, même aux jours les plus solennels; seule l'identité du mystère d'une oraison récitée antérieurement la fera omettre. Elle vient d'ailleurs après toutes les oraisons prescrites par les rubriques et ne peut jamais remplacer une de celles-là. Cependant, par analogie avec ce qui est dit de l'*Imperata*, nous croyons qu'on

pourrait la prendre comme troisième oraison *ad libitum*. Par contre, elle précède les *Imperata*, ainsi que l'oraison pour le Pape ou l'Evêque à un de leurs anniversaires et l'oraison *pro se ipso sacerdote* que le célébrant peut ajouter le jour anniversaire de son ordination sacerdotale. Si elle vient comme quatrième oraison, elle fait tomber l'*Imperata* qui ne serait pas *pro re gravi* (décr. du 21 juin 1912 ad 5).

D'après les anciens décrets, aux messes chantées de 1re et de 2e classe, aux vigiles de Noël et de Pentecôte, et à la messe du dimanche des rameaux, cette oraison devait s'ajouter sous la première conclusion, à moins qu'il n'y ait une autre commémoraison à faire. Dorénavant, cela ne pourra plus se faire; même aux plus grandes fêtes et à la messe *Pro pace*, elle se dira sous la seconde conclusion. Ceci d'ailleurs confirme la règle qui ressort clairement des nouvelles rubriques : jamais on n'ajoute, sous la première conclusion, une oraison à cause du rite de la messe célébrée, pour sauvegarder apparemment l'unité d'oraison; ce n'est que dans le cas où on a dû substituer une messe à une autre qu'on joindra, sous la première conclusion, à l'oraison de la messe célébrée, l'oraison de la messe empêchée, mais l'adjonction se fera alors quel que soit le rite de la messe célébrée et qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'autres commémoraisons à ajouter sous la seconde conclusion.

A moins d'un Indult spécial, les messes votives ne sont permises pendant l'exposition des XL heures que si l'on s'en tient absolument aux prescriptions de l'Instruction clémentine. Cependant plusieurs diocèses ont obtenu le privilège de célébrer la messe votive solennelle du Saint-Sacrement dans les mêmes conditions dans lesquelles cette messe peut se célébrer dans l'exposition des XL heures. Pour cette messe il faudra maintenant s'en tenir également aux normes édictées par le décret du 27 avril 1927.

Jos. Pauwels, s. i.

Bibliographie

THÉOLOGIE MORALE

Sac. Cam. Colli-Lanzi. **Theologia moralis universa juxta codicem juris Canonici.** Vol. II. De virtutibus theologicis. — De virtutibus moralibus. — De virtute Religionis. — De virtute Justitiae. Taurini-Romae, Marietti, 1927, (13×20 cm.), 423 p. Prix : 16 libellae italicae.

La Revue (1927, p. 157) a déjà publié une appréciation du premier volume de cette Théologie morale. Nous apprenons maintenant quel a été le but précis de l'auteur : fournir un livre, tenant le milieu entre les sommaires et les traités étendus, afin de soutenir la mémoire des séminaristes et des prêtres. Mais le mode de présentation très fractionné, adopté par le savant auteur, aiderait-il la mémoire plus qu'une forte synthèse ramenant tout à quelques principes? — Il nous semble toujours que l'ouvrage reste trop théorique et n'envisage pas nettement les réalités de la vie contemporaine. — Ce volume, outre les vertus théologales, contient tout ce qu'il y a à dire sur les vertus de religion et de justice : y aura-t-il encore matière suffisante pour le volume annoncé « De Praeceptis » sans tomber dans des redites? d'autant plus que toute la matière de la chasteté a été traitée dans la Morale générale? — Nous ne pouvons développer les remarques de détail que nous suggèrent les nos 1087, 1141, 1159, etc. Le traité de la Justice se réfère au Code civil italien : nous aurions voulu trouver toujours une indication sur l'obligation en conscience des différents articles.

J. Salsmans, s. I.

Pierre Castillon. **Autour du mariage. Méditations. Problèmes moraux.** Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, Beauchesne, 1927, (12×19 cm.), 118 p.

Sous le titre « Autour du mariage », le R. P. Castillon réédite ses « Trois problèmes moraux : Mariage ou chasteté? Mariage ou Union libre? Mariage indissoluble ou divorce? » La première question lui fournit l'occasion d'exposer les lois de la chasteté avant et pendant le mariage, et de les défendre contre les sophismes modernes ; dans la troisième partie, il en fait de même pour l'indissolubilité du mariage. La maîtrise de l'auteur est assez connue pour qu'on ne doive pas s'étonner de la solidité et de la clarté de ces considérations. La deuxième partie n'est pas inutile à méditer de nos jours, surtout après l'effondrement du mariage dans les pays soviétiques ou communistes.

Mais ce qui fait différer notablement cette édition de la précédente, c'est l'Introduction, développée maintenant en série de Méditations sur « le sens de la vie », la préparation au mariage, etc. On s'efforce assez inutilement de faire accepter les lois de l'union conjugale à qui n'est pas pénétré de la philosophie chrétienne du devoir. Il y a donc grande utilité à rappeler, à inculquer ces principes, avant d'aborder la démonstration des thèses matrimoniales.

Le livre peut être utile aux éducateurs et « aux adolescents qui cherchent la vérité et qui ont besoin de savoir, quand ceux qui ont charge de leurs âmes jugeront venue l'heure opportune ». J. Salsmans, s. i.

Al. De Smet, s. i. d., **De sponsalibus et matrimonio tractatus synopticus.** Editio scholaris altera ad normam Codicis exarata. Brugis, Beyaert, 1927, xviii-438 p.

L'édition scolaire du traité du mariage, composé par M. De Smet n'est pas un pâle résumé de son grand ouvrage sur la même matière. Il a supprimé uniquement le détail de l'apparat critique et résumé certains développements d'intérêt purement historique ou théorique. Mais on retrouvera dans ce manuel toutes les « thèses » du traité développé, les aperçus historiques nécessaires et l'indication très claire des opinions divergentes en cette difficile matière. On peut assurer que ce manuel ne le cède à aucun autre comme livre de texte pour enseigner le traité moral et canonique du mariage. J. Creusen, s. i.

J. Salsmans, s. i. **Plichtenboekje voor ziekenverpleging.** Leuven, De Vlaamsche Drukkerij, 1926, (12×16 cm.), 76 p. Prix : 3,80 frs.

Le P. Salsmans est passé maître dans l'art de vulgariser la science morale. Cette déontologie nous en est une nouvelle preuve. L'exposé y est plus élémentaire que dans sa « *Déontologie juridique* » et sa « *Geneeskundige Plichtenleer* ». Nous ne pouvons ici que l'en féliciter car il a su par là dire à l'infirmière, dans une langue que son cœur et son intelligence comprendront, ce qu'il lui faut savoir et faire pour mériter le nom de « chrétienne ».

Le livre est aussi destiné aux religieux et religieuses qui s'occupent du soin des malades. Bien souvent ils y trouveront des indications précieuses qui décupleront les fruits de leur zèle ou leur permettront de trancher les doutes angoissants que, dans les soins à donner aux malades, l'application des principes de la morale soulève bien souvent (emploi d'anesthésiants, aide en cas d'opération ou de traitements immoraux, étendue du secret professionnel, etc.). Ch. du Bois, s. i.

H.-J. Schim van der Loeff. **Het voortplantingsleven van**

den mensch. Roermond, J.-J. Romen en Zonen, 1927, (13×16 cm.), 106 p. Prix : 0,90 flor.

Écrit par un médecin catholique, sous les auspices de la vaillante association « Voor Eer en Deugd », ce petit livre contient une iniation physiologique complète. Il est destiné à être communiqué par le prêtre ou l'éducateur au jeune homme ou à la jeune fille qui sont en âge de tout savoir, par exemple aux approches du mariage. On trouverait difficilement un texte rédigé avec plus de science, de prudence et d'esprit chrétien.

J. Salsmans, s. i.

W. J. A. Duynstee, c. ss. r. **De leer der Kuischheid.** Roermond, J.-J. Romen en Zonen, 1927, (15×23 cm.), 159 p. Prix : 1.30 flor.

Le R. P. Duynstee, si favorablement connu par ses autres travaux de morale, a fait une œuvre très méritoire en exposant nettement la théorie de la chasteté, avec les preuves rationnelles, solidement établies contre les erreurs contemporaines. Ce beau livre rendra grand service aux intellectuels catholiques, surtout aux médecins, aux éducateurs et aux prêtres.

J. Salsmans, s. i.

PHILOSOPHIE

J. Hontheim, s. i. **Theodicea sive theologia naturalis.** Herder, 1926, Freiburg in Breisgau, (13×20 cm.), viii-324 p. Prix : M. 5.60.

Ce manuel, c'est notre conviction intime, s'imposera à l'attention des connaisseurs par la richesse extrême de son contenu et par des qualités de méthode de tout premier ordre : clarté, solidité, brièveté. Ces trois cent cinquante pages n'omettent pas une seule des grandes questions qui sont du ressort de la théologie naturelle : *nature et origine de l'idée de Dieu, possibilité d'arriver à sa connaissance certaine, preuves de son existence;* l'auteur en propose jusqu'à onze dont il désigne la nature spéciale par des appellations techniques de dérivation grecque; il appelle par exemple « argumentum *chronogonicum* » la preuve qu'il prétend tirer d'un commencement nécessaire du temps; la *quarta via* de saint Thomas devient pour lui l'argumentum *climacologicum;* dans l'intérêt de la clarté et de la précision, on lui passera bien ce petit grain de pédantisme. Il traite ensuite de *l'essence et des attributs, tant quiescents qu'opératifs, de Dieu* et finit (5e et dernière partie) par l'étude des *rapports de Dieu au monde.*

Ce serait une erreur et une injustice, hâtons-nous de le dire, de ne voir dans cette « Theodicée » qui, dans la belle série de manuels publiée par les professeurs des maisons d'étude de Valkenburg et de Pullach, s. i., prendra

la place de la « *Theologia naturalis* » du P. Boedder, épuisée, qu'un simple résumé de la *Theologia Lacensis* (Institutiones Theodiceae), un majestueux in-8° de 809 pages, publié en 1893 par le même auteur et dont les exemplaires recherchés ne s'achètent plus aujourd'hui que d'occasion. On trouvera dans le petit manuel bien des choses qu'on chercherait en vain dans le gros traité. Comme parties entièrement neuves, signalons une vigoureuse réfutation du modernisme (§ 4, p. 40, n. 52) et, parmi les preuves de Dieu, celles qui sont tirées du *témoignage de l'Église* et de *la finalité christologique de l'histoire et de la culture humaines*. Nous ne voulons pas cacher à l'auteur que cette dernière preuve, qui n'est qu'esquissée du reste et qui s'appuie à une certaine philosophie de l'histoire nous paraît d'un maniement particulièrement délicat : « *Gloria Christi et per Christum Dei est supremus finis evolutionis scientiarum, artium, et omnis culturae, est supremus finis omnium quae circa genus humanum et in universo mundo geruntur* ». Tout, déclare avec une belle confiance le P. Hontheim, conspire à cette fin. Comme croyant, j'ai les meilleures raisons du monde de ne pas différer d'avis avec lui ; comme philosophe cependant, invité à fournir la preuve de mon dire, je ne laisserais pas que d'éprouver quelque embarras. Le P. Hontheim, lui, en appelle à ce qu'il nomme *principe axiologique* : Neque enim assumere licet *universum rerum ordinem ad mendacium esse compositum*.

Ceci nous permet de signaler au lecteur les pages les plus originales et les plus suggestives de cette œuvre attachante ; ce sont indubitablement celles où l'auteur, par treize considérations différentes, éclaire, — il ne saurait être question de preuves strictement telles, là où il s'agit d'un principe immédiatement évident — ce que j'appellerais le caractère harmonique de l'être considéré dans son ensemble : *Ordo entium universalis est universaliter rectus*. Si je comprends bien : l'être, dans son ensemble, est ce qu'il doit être, il est même ce qu'on pouvait souhaiter qu'il fût, c'est une valeur, on peut et on doit lui faire crédit. S'il s'agit de l'ensemble de l'être, l'optimisme est posé avec l'être même. Et certes nous n'en doutons pas. La thèse de certain pessimisme radical « l'existence, c'est le mal » qui servit de fondement à l'ascèse du suicide cosmique est inepte plus encore que diabolique. Nous nous demandons cependant si ce principe, que l'auteur affectionne, diffère, en dernière analyse, du principe d'identité : l'être est ; il se pose et, se posant, élimine triomphalement le néant. Il peut envelopper des différences positives (analogie) ; son visage peut être l'innombrable mais nulle part il n'est en guerre avec lui-même ; partout il est bienveillant à sa propre nature. Le mal lui-même doit finalement être ordonné à quelque bien, car au-dessus de l'ordre de l'être il n'y a pas d'ordre possible, l'être étant universel et suprême par nature. Le P. Hontheim met ce principe, conjointement avec ceux d'identité et de causalité, à la base de toute sa théodicée. De la vérité du principe nous ne doutons pas le moins du monde ; nous eussions aimé cependant que l'auteur en définît, avec plus de rigueur

précise, et le sujet et l'attribut, cela pour éviter de prêter flanc à des malentendus. L'ordre que le principe affirme semble bien exclure l'ordre de subordination du fini à l'infini (Cfr p. 15, Argum. 13, Obj. 1), car le principe est posé comme évident et valable, *antérieurement à la connaissance de Dieu.* Pareillement, la rectitude de l'être affirmée par l'attribut est à prendre dans le sens *objectif;* le « *Wertprinzip* » ou le « *Wertgesetz* » affirme donc bien autre chose que le simple rapport d'utilité des choses au *sujet humain.* Mais ce sont là chicanes ; elles ne nous empêchent pas d'apprécier hautement ce qu'a de profondément sain la tendance philosophique du P. Hontheim. Nous applaudissons à sa condamnation de l'attitude méfiante, sceptique, pessimiste, à l'endroit de l'être. Ne parlez donc pas au P. Hontheim du mensonge de l'être : « Opinio ista *naturae diffisa* practice non est commendanda, ideoque neque theoretice consulenda *quia theoria praxi consentire solet* ». Le malin génie de Descartes uniquement occupé à nous duper, le génie de l'espèce que Schopenhauer imagine tendant des pièges à l'individu, la théorie des mensonges dits vitaux et des préjugés jugés utiles, bref toute philosophie admettant que le vrai peut être ennemi du bien et le vrai théorique la fausseté sociologique par exemple, à la lumière du principe axiologique paraissent ce qu'elles sont : des chimères, sans rapport aucun avec la *réalité.*

Ce petit livre vaut son pesant d'or ; il se fera lire. Fr. Jansen, s. i.

M.-D. Roland-Gosselin, o. p. Le **De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les MS parisiens, introduction, notes et études historiques.** Bibliothèque Thomiste VIII. Le Saulchoir (Kain), Belgique. Rev. d. Sc. Phil. et Théol., 1926, (16×26 cm.), xxx-220 p.

Les érudits seront reconnaissants de posséder un texte critique du *De Ente et essentia,* enrichi de notes qui forment un véritable commentaire. Cet opuscule, postérieur au *De principiis naturae,* doit avoir été composé avant le commentaire du IIe livre des Sentences, vers le moment où saint Thomas expliquait la XXVe distinction du Ier livre : ce qui nous reporte au début de la carrière de saint Thomas, lorsqu'il n'était encore que bachelier. Les historiens n'apprécieront pas moins les deux solides études qui suivent, l'une sur le principe d'individuation, l'autre sur la distinction réelle. Une enquête faite chez les philosophes et les théologiens précise l'apport et l'originalité de saint Thomas, qui, tout en s'inspirant d'Aristote et d'Avicenne, complète le premier et corrige le second. Les théologiens consulteront avec profit les pages consacrées à la question de l'*unicum esse Christi.* Sur l'unité de l'Être du Christ, le saint docteur n'a jamais varié ; mais il a hésité sur le mode suivant lequel il devait concevoir l'appartenance substantielle de la nature humaine à la personne divine.

E Hocedez, s. i.

E. De Bruyne. **Inleiding tot de Wijsbegeerte.** Antwerpen-Brussel-Leuven, N.-V. Standaard-Boekhandel, 1927, (17×23 cm.), 223 p. Prix : 18 frs.

Il n'y a rien de plus difficile que d'écrire une introduction élémentaire à la philosophie. D'une part, en effet, l'exposé historique des systèmes semble s'imposer; d'autre part, l'intelligence d'un système semble supposer qu'on soit déjà muni d'une connaissance approfondie d'un système de référence. Cette antinomie a été résolue par l'auteur d'une façon supérieure. Il s'attache bien plus à la liaison logique qu'à la succession historique des systèmes, ce qui lui permet de négliger les mille détails où le commençant se perd, pour ne donner que les lignes essentielles, ou mieux encore, le fonds spirituel, la tendance génératrice des diverses philosophies. Son chapitre sur les philosophies modernes est un petit chef-d'œuvre.

Mais l'auteur ne se contente pas de cet exposé original : pour lui la philosophie n'est pas qu'une science, elle est bien plus que cela : une sagesse. Et dans une seconde partie, à notre sens un peu courte et trop condensée, il nous montre ses attaches avec la science, la religion et la vie.

En finissant, nous nous permettons de féliciter M. le Professeur De Bruyne : il a rendu un service signalé à la jeunesse studieuse, en l'aidant à s'évader du positivisme vers les sommets des vérités éternelles.

H. Thielemans, s. i.

L. Roure. **La légende des grands initiés.** Paris, Beauchesne, 1926, (12×19 cm.), viii-123 p. Prix : 12 frs.

Les « Grands Initiés » d'Édouard Schuré apportent au monde, dans la pensée de son auteur, la révélation d'un nouvel Évangile, qui « délivrera la science de son matérialisme, et l'Église de son littéralisme mort », et les fondant l'une et l'autre « en une force vivante, les fera travailler d'un commun accord pour le bien et le salut de l'humanité ». Ce nouvel Évangile, tous les grands Initiés l'ont connu, ceux de l'Inde et d'Égypte, comme Pythagore, Platon et Jésus.

En quelques pages d'une critique serrée, le P. Roure fait bonne justice des affirmations fantaisistes, et des généralisations sans fondement de l'auteur des « Grands Initiés ». Ed. Brisbois, s. i.

Thomas Pègues, o. p. **Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique.** André Blot, s. d., (13×20 cm.), 446 p.

Les « Aperçus de Philosophie thomiste et de Propédeutique » sont une œuvre de haute vulgarisation intellectuelle. Le P. Pègues y expose dans le langage de « l'honnête homme » les grandes lignes du thomisme, de sorte que l'exposé philosophique se prolonge en une « propédeutique » (apologétique constructive). Le P. P. a mis dans ces pages — reproduction de conférences faites à un public choisi — l'ordre et la clarté que l'on attendait

de lui. Il va sans dire que la doctrine du distingué commentateur de la Somme est d'un thomisme très pur.

On pourrait regretter que l'auteur n'ait pas davantage conçu sa philosophie en fonction des problèmes posés par la critique et les sciences modernes. La philosophie kantienne aurait pu être mieux distinguée du scepticisme en général. L'étude qui a pour objet les éléments paraîtra peut-être un peu simpliste.

Mais, malgré quelque vétusté par rapport aux sciences et à l'épistémologie, le livre du P. Pègues, grâce à la belle vigueur de sa métaphysique, ne sera pas sans séduction pour les esprits d'aujourd'hui. Le succès très mérité qu'obtinrent ses conférences en est un gage sûr.

Éd. Dhanis, s. i.

Matiussi (G.), s. i. **Les points fondamentaux de la philosophie thomiste.** Commentaire des vingt-quatre thèses approuvées par la Sacrée Congrégation des Études (27 juillet 1914) (traduit par l'abbé Jean Levillain). Turin-Rome, Marietti, 1926, (24×15 cm.), xii-396 p. Prix : 25 fr.

Un véritable précis de la *métaphysique* de saint Thomas, dressé suivant les cadres du thomisme d'aujourd'hui, telle était l'œuvre publiée en 1917 par le P. Matiussi. Son commentaire des vingt-quatre thèses thomistes, fruit mûri d'une féconde carrière, est une synthèse plutôt qu'une initiation. Traduit en français, cet exposé ne fera pas double emploi avec celui du P. Hugon; les deux livres se complètent : celui-ci plus chargé d'érudition et d'aperçus théologiques, celui-là plus austère, plus exclusivement cantonné en philosophie.

Le traducteur nous donne non seulement un texte fidèle, mais un texte remanié, enrichi de renvois et de notes, éclairé de sous-titres et de sommaires plus fournis. Soucieux d'écarter de ses phrases toute expression latine, il n'hésite pas pourtant à décalquer littéralement les locutions scolastiques; certains se demanderont si « en premier lieu et par soi », pour ne citer qu'un exemple, peut dire quelque chose à qui ne s'en rapporte à « *primo et per se* », mais la discussion risquerait d'être vaine.

Le traducteur a droit à toute la gratitude des scolastiques français; il rend service à nombre de bons esprits d'aujourd'hui qui s'intéressent au thomisme.

M. D.

H. Collin. **Manuel de philosophie thomiste.** T. I, Logique formelle. Ontologie. Psychologie. Paris, Téqui, 1926, (14×23 cm.), xi-585 p. Prix : 25 frs.

Ceux qui demandent à un manuel d'exposer avec clarté et concision une doctrine solide se déclareront enchantés de celui-ci. L'auteur, ancien élève

de la Grégorienne, devenu maître à son tour, livre aux étudiants du baccalauréat l'instrument, sans cesse remis au point, d'un enseignement de plus de dix années. Ne relevons que deux mérites de l'ouvrage. Dès la couverture, il se proclame thomiste; et ce n'est point vaine étiquette, car il nous présente non seulement les *vingt-quatre thèses* en appendice, mais, en ontologie surtout, les doctrines essentielles du thomisme. Non moins opportunes sont de nombreuses pages historiques; l'auteur a le constant souci de comparer aux doctrines scolastiques les systèmes modernes. On voit les qualités les plus originales de ce manuel. Il progressera encore et certains se demanderont peut-être si tous les philosophes combattus y sont présentés sous leur meilleur jour. Pour ne citer qu'un doute, a-t-on bien le droit de prêter à Descartes, — fût-ce par manière d'exemple, — le grossier paralogisme qui lui est endossé page 88, sous la lettre g? Au demeurant, un livre qui répond aux besoins du moment. M. D., s. I.

ASCÉTISME

Mgr Laveille, **Le Cardinal Mercier, archevêque de Malines (1851-1926).** Préface de M. Carton de Wiart. Éditions Spes, 1926, (13×20 cm.), VII-240 p. Prix : 15 fr.

Dans l'avant-propos, Mgr Laveille écrit : « Ce qui, plus que le rayonnement intellectuel du docteur, plus que la vaillance du patriote, m'a intéressé et ravi, c'est la sainteté de l'évêque, qui, aussi pleinement peut-être que les grands pontifes vénérés sur les autels, a réalisé l'idéal du sacerdoce. Appliqué, jadis, de longues années, à l'éducation du clergé j'ai cru servir encore mes confrères en leur présentant ce parfait modèle du prêtre » (p. VI).

C'est bien ce qui frappe et aussi ce qui plaît dans cette œuvre. Sans doute le reste, toute l'activité apostolique, intellectuelle et patriotique du Cardinal, est esquissé, et de façon très vivante. Mais vraiment, ce qui apparaît le plus, très en relief, c'est la vie intérieure. Celle-là, l'auteur la traite largement, avec beaucoup de délicatesse aussi et une grande habileté; car, en lisant ces pages, on voit vivre avec un naturel parfait l'homme qui fut si simple, si humain, l'homme qui fut jeune jusque dans sa vieillesse. Lecteur, on ne sait plus qu'on est à sa table, un livre entre les mains; on vit dans l'entourage du héros, on est devenu spectateur.

La « récollection spirituelle » du mois est arrivée : « Pendant toute cette journée, il demandait à ses séminaristes un recueillement profond et une attention particulière à la présence de Dieu; mais le moment décisif pour le renouvellement des âmes était la conférence du soir, suivie de la préparation à la mort. Immobile, les mains jointes, les yeux mi-clos, comme fixant intérieurement quelque divine réalité, le jeune prêtre parlait len-

tement, avec un accent de foi et une onction qui communiquait à tous le frémissement de l'amour divin. Un silence profond régnait dans la salle, et s'y prolongeait après les dernières paroles du conférencier, comme pour en fixer à jamais l'impression. Le lendemain, les cent cinquante auditeurs s'en allaient répétant comme les disciples au sortir du cénacle d'Emmaüs : « Est-ce que notre cœur n'était pas brûlant pendant qu'il nous interprétait les Écritures? » Et, profondément remués, ils s'excitaient les uns les autres à de nouveaux élans vers l'idéal entrevu » (p. 43-44).

Mgr Laveille n'a pas, selon le genre ancien des vies édifiantes, réuni en chapitres spéciaux les actes de chaque vertu, arrachés, pour les rassembler là, au milieu qui leur donnait la vie et les faisait attrayants. Non, rien d'artificiel ; mais, comme dans la réalité, ils surgissent soudain, nous saisissent et nous émeuvent.

L'abnégation? Nous vivons la période des grandes épreuves pour le Séminaire Léon XIII et pour son président. Un jour....; mais plutôt, prenez le livre ; ce sera plus savoureux et plus réel. Aussi cette biographie comblera-t-elle les vœux de l'auteur : aux âmes fidèles, par-dessus tout aux âmes de prêtres, elle fera beaucoup de bien en leur mettant devant les yeux une des plus belles et des plus aimables figures sacerdotales de ce temps.

Charles Sevrain, s. i.

R. Daeschler. **La Spiritualité de Bourdaloue.** Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, n° 23. Louvain, éditions du Museum Lessianum, (12 × 19 cm.), 194 p. Prix : 7,50 fr.

Plus d'un qui croyait connaître et estimer Bourdaloue, ne sera pas peu surpris de découvrir dans le moraliste austère, dans le prédicateur pratique et logique, un spirituel, et même un mystique.

On le savait pleinement jésuite : on aimait à le considérer comme un représentant attitré de l'école ignacienne, sans se douter peut-être qu'on disait vrai. C'est bien, en effet, dans les traditions spirituelles de son Ordre, dans l'étude et la pratique des Exercices de son Bienheureux Père que le célèbre orateur a puisé son optimiste confiance en la libéralité divine, sa doctrine hautement surnaturelle.

L'étude du P. D. ne manque pas d'actualité. Elle démontre qu'une place très large était faite à la prédication de la grâce, à l'âge d'or de l'éloquence sacrée. A notre époque, où, sous prétexte de rendre la mystique accessible à tous, plusieurs sont tentés d'oublier la préparation ascétique, les patientes et rigoureuses purifications, et l'exercice assidu et prolongé de la méditation, la spiritualité de Bourdaloue, aussi éloignée du rigorisme janséniste que du quiétisme, apportera d'énergiques et lumineuses leçons.

Louis Peeters, s. i.

E. Laveille. **Le Père Adolphe Petit de la Compagnie de Jésus (1822-1914).** Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, nº 24. Louvain, éditions du Museum Lessianum, 1927, (12×19 cm.), XVI-295 p. Prix : 8 frs.

Le Père Adolphe Petit était de ces hommes auxquels il suffit d'avoir parlé une seule fois pour n'en plus jamais perdre le souvenir. D'une taille inférieure à la moyenne, d'une modestie qui réglait tous ses gestes comme pour les proportionner à sa personne, d'un visage surtout où la bonté surnaturelle maintenait perpétuellement le sourire, tout son extérieur apparaissait en un rapport admirable avec les paroles encourageantes qu'il vous adressait, avec les conseils d'humilité et d'amour pour le « bon Jésus » qu'il vous prodiguait. Que d'habitués aux retraites préféraient à toute autre prédication ses histoires, ses paraboles, ses comparaisons. On les savait presque par cœur. Il fallait les entendre redire par lui.

Le grand mérite du P. Laveille est d'avoir remis devant nos yeux, sans y rien changer, cette physionomie unique de prêtre. Mais quel avantage spirituel pour nous de pénétrer, en outre, dans une âme si unie à Dieu, de connaître ses secrets spirituels et les méthodes de son ascèse! Enfin, j'ajoute que ce livre n'est pas seulement l'histoire édifiante d'un homme de Dieu. En dehors des innombrables retraites et récollections qu'il prêcha et des ouvrages de dévotion qu'il édita, le nom du Père Petit est intimement uni à diverses œuvres, comme celles de l'*Union sacerdotale*, des Dames du Calvaire, des retraites ouvrières. Il a donc sa place marquée dans une histoire religieuse de la Belgique au XIXe siècle. E. de Moreau, s. i.

Bx. Juan d'Avila. **Lettres de direction.** Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, nº 25. Traduction et notes de J. M. de Buck, s. i. Louvain, éditions du Museum Lessianum, 1927, (12×19 cm.), 316 p. Prix : 18 frs.

« Pour beaucoup d'excellents esprits, remarque le P. de Buck, Juan de Avila est un grand inconnu. » Ignorance fâcheuse, car elle a pour objet « l'incontestable initiateur et le vrai chef de file » d'un « grand mouvement mystique ».

L'introduction qui précède les lettres spirituelles est une page d'histoire très compétente. On y dessine le portrait de cette personnalité hautement religieuse que fut Juan de Avila et on souligne son rôle historique peu banal.

Suivent alors les lettres de direction. Choisies avec un heureux discernement — plusieurs d'entre elles sont de vrais joyaux, — leur version, minutieusement fidèle, est d'une tenue littéraire soignée.

Ceux qui savent goûter une doctrine sérieuse et forte liront avec intérêt ce beau petit livre de spiritualité. Ed. Dhanis, s. i.

V. Couty. **Une âme mystique au temps présent. Vie et lettres de Sœur Émilie des Filles de la Croix de Liège. II. Lettres.** Louvain, Museum Lessianum, 1927, (12 × 18 cm.), XI-181 p. Prix : 8 fr.

L'avenir est au roman mystique, disait-on naguère. Ce n'est pas probable et même il se pourrait que le heurt de tels mots soit un non-sens. Mais voici qui vaut beaucoup mieux. Le récit simple, sans apprêt, de son union à Jésus, fait par une religieuse à son directeur. Rien qui sente la passion humaine ; un amour d'âme à âme, tout à fait celui-ci dans la sérénité, dans la souffrance et dans l'oubli de soi. De la mystique vraie, et jusqu'aux sommets ultimes.

Ouvrez, lisez ; vous ne serez content que lorsque vous aurez suivi jusqu'au bout l'ascension divine de cette âme ; vous regretterez d'être à la fin.

La traduction littérale ne rend pas pénible la lecture, mais dans une édition prochaine, trois ou quatre incorrections devraient disparaître.

C. Sevrain, s. i.

Ant. Huonder, s. i. **Aan 's Meesters voeten. Korte overwegingen voor Priesters met drukke bezigheden. Tweede Deel. De lydensnacht,** uit het duitsch vertaald door J.-B. Poukens, s. i. Leuven, De Vlaamsche Drukkerij, 1927, (13 × 17 cm.), 398 p. Prix : 15 frs.

Les méditations du P. Huonder ont été accueillies avec grande sympathie par les lecteurs allemands. Et ce succès n'est certes pas immérité. Étant le fruit d'une piété sincère, spontanée et solide, les réflexions et les considérations qui les composent vont droit au but ; elles sont suggestives et renouvellent constamment l'intérêt par leur manière prenante et les aspects inattendus qu'elles signalent dans les mystères.

Le traducteur s'est appliqué à nous les transmettre dans une langue claire, correcte et d'une élégante sobriété. On ne peut douter que les lecteurs de langue flamande ne les apprécient à leur valeur.

V. C., s. i.

The Dialogue of the Seraphic Virgin Catherine of Siena. Translated from the original Italian, and preceded by an Introductory Essay on the Life and Times of the Saint, by *Algar Thorold.* London, Burns, Oates and Washbourne, 1926, (22 × 14 cm.), XXV-353 p.

Nous ne pouvons ici que signaler d'un mot cette excellente version, faite *Con Amore* par le publiciste anglais bien connu, M. A. Thorold, actuel-

lement directeur de la *Dublin Review*. A un écrivain qui sait tenir la plume, la souplesse de la langue anglaise permet d'exprimer, sans les artifices auxquels doit recourir le français, quelque chose du charme archaïque, de la simplicité robuste et du rythme même du vieux toscan. Le traducteur a suivi, d'ordinaire, le texte de Gigli (XVIII^e siècle) ; parfois, il donne la préférence à l'édition vénitienne du XVI^e siècle. L'Introduction, large esquisse historique, brossée avec esprit, est assez intéressante pour faire regretter vivement qu'elle soit si courte. J. Maréchal, s. i.

Ch.-G. Kanters. **Le Cœur de Jésus étudié dans la Tradition Catholique.** Vol. II. **Les demandes et les promesses du Sacré-Cœur.** Série de lectures pour le 1^er vendredi du mois. Bruxelles, Dewit, 1926, (13×19 cm.), XXIII-285 p. Prix : 9 frs. Vol. III. **Le Culte du Sacré-Cœur.** Considérations doctrinales, historiques et ascétiques. Bruxelles, Dewit, 1927, (13×19 cm.), XXIII-274 p. Prix : 9 frs.

L'amour du chrétien pour Jésus, en réponse à l'amour de Jésus pour lui, a pour expression spontanée la dévotion au Sacré-Cœur ; il est tout naturel de reconnaître l'amour personnel et intime du Christ dans son divin cœur blessé. — Mais alors, la dévotion au Sacré-Cœur fut de tout temps vivante dans l'Église? Alors, cette dévotion se développe avec l'Église et comme l'Église? Et le culte instauré par sainte Marguerite-Marie est un épanouissement, non un commencement? La tradition catholique, que les deux beaux livres du P. Kanters étalent devant le lecteur, affirme qu'il en est bien ainsi. Et ce sont les Évangélistes, les Pères, les théologiens et les mystiques du Moyen Age et des temps modernes, les papes jusqu'à Pie XI, qui commentent eux-mêmes les litanies du S.-C., expliquent ses demandes et ses promesses. Ce magnifique témoignage de la tradition chrétienne sur la charité du Christ est éclairé par l'auteur, lorsque besoin en est, de considérations théologiques solides.

Dans le troisième volume, les considérations doctrinales reproduisent l'enseignement traditionnel sur l'objet propre de la dévotion. Pour prévenir toute critique sur le choix des textes, notons avec l'auteur (p. 95), que ceux-ci ne s'appliquent parfois qu'à la dévotion entendue au sens large de dévotion à l'amour de l'Homme-Dieu, indépendamment du Cœur-symbole. Les considérations ascétiques, toutes pleines de piété pour le Sacré-Cœur, seront les bienvenues des âmes désireuses de le connaître toujours davantage. Dans la phrase citée (p. 24) du P. Poirters, nous reconnaissons difficilement le texte exact de cet auteur ; le titre du livre : *Het heylich Herte* ne désigne nullement le S. Cœur de Jésus, mais le cœur sanctifié du fidèle. Le P. Kanters a été induit en erreur par le mot *vereerd* (*aen* alle Godtvruchtighe herten) ; on doit entendre : « le livre *Het heylich herte* présenté en hommage à tous les cœurs fidèles ».

Nous remercions vivement l'auteur pour ces riches et bienfaisantes études. J. S.

Bontoux (H.) Les étapes de Déhival dans les voies de l'amour. 2e éd. Paris, Beauchesne, 1926, (13×20 cm.), VIII-638 p. Prix : 16 fr.

Que deux laïcs échangent des lettres de la teneur de celles qui composent ce volume, c'est un signe, et ce sera pour beaucoup la révélation de l'intensité sans pareille qu'atteint aujourd'hui la vie religieuse à tous les degrés du grand corps social catholique. Déhival, fait à noter, n'est qu'un simple soldat ; son éducation ne fut pas beaucoup plus soignée que celle de la moyenne des enfants du peuple, mais c'est, au sens le plus spirituel de l'épithète, une « belle âme », née dirait-on sans penchant vicieux, de sentiment naturellement élevé et allant, volant de soi au-devant des appels de la grâce.

Du front de Serbie, il envoie à l'auteur de ce volume que le hasard d'une rencontre mit en rapport avec lui, rapport dont une confiance mutuelle fit vite une amitié sûre, ces lettres dont l'objet, le ton, l'allure, sont bien faits pour surprendre un lecteur au courant de la condition sociale de leur auteur. D'un mot : ce qui ne peut manquer de frapper dans ces lettres, c'est la haute tension spirituelle de l'âme qu'elles reflètent. Leur thème habituel est la mort à nous-mêmes et l'amour le plus héroïque, le plus mystique aussi, de Dieu. Et malgré l'uniformité et les limites restreintes du sujet, la lecture de ces confidences personnelles, chose curieuse, ne lasse pas.

L'impression qu'on en recueille ressemble au reproche d'un ami vertueux qui vient troubler notre paresse en nous arrachant à nos illusions sur nous-mêmes. Nul doute que ces lettres ne fassent le plus grand bien aux âmes qu'elles trouveront de niveau avec elles ; elles en feront aussi aux âmes ordinaires et elles convertiraient des pécheurs que je n'en serais pas surpris.

Mais, dans la première édition des « Étapes », pourquoi H. Bontoux nous a-t-il donc privés des lettres qu'il envoyait lui-même à son jeune ami? Elles sont pleines de prudence et de bon sens chrétien ; on les devine écrites par un homme plus avancé en âge, dont la foi, sans être moins vive, tient compte davantage des mille contingences de la vie. Elles contrebalancent par là ce que celles de Déhival, qui est une âme d'exception, ont parfois d'un peu irréel, à force de planer dans l'absolu. Bontoux rassure là où Déhival fait peur.

Les « Étapes » sont à mon avis un ouvrage de spiritualité d'autant meilleur qu'elles n'en ont ni l'air, ni la forme ; la forme épistolaire est ici mieux qu'un artifice de style ; elle fera passer mainte leçon austère qui, proposée dans un traité ascétique, rebuterait un lecteur peu enclin à subir une leçon

de morale. A la faveur du titre, glissez donc les « Étapes » entre les mains des hommes du monde ; elles leur feront du bien en les forçant à la réflexion sur eux-mêmes, principe de la conversion. François Jansen, s. i.

G. Gerest, o. i. « **Veritas** ». **La vie chrétienne raisonnée et méditée. I. A l'image de Dieu.** Paris, Lethielleux, s. d. (12×19 cm.). Prix : 16 frs, franco.

Le P. Gerest nous offre un recueil de « Lectures » spirituelles, systématiquement ordonné : esquisse de la vie chrétienne, inspirée par la contemplation de l'exemplaire divin de toute perfection, tracée selon le schème régulier d'un exposé, où un préambule théorique assez bref anime et justifie un développement affectif.

Ce livre est le premier d'une série qui développera encore les thèmes suivants : d'après les exemples du Christ ; sous la protection de la Vierge toute belle ; au sein de l'Église ; en présence de l'éternité. Si la suite annoncée répond au début qui en est le gage, l'œuvre du P. Gérest réalisera d'une manière sérieuse et bienfaisante la promesse de son titre.

É. Dhanis, s. i.

Un franciscain inconnu, xv^e^ s. **Indica mihi...** Très pieuses méditations sur la vie et la passion du Christ traduites par M.-M. Saeyeys. Paris, Bloud et Gay, coll. Caritas, 1926, (14×19 cm.), 197 p.

Indica mihi appartient tout entier à l'inspiration franciscaine : méthode de prière simple, affective, comme celle de saint Bonaventure, et se concentrant sur la personne de Jésus-Christ, surtout de Jésus-Christ crucifié. Au reste un traité ascétique autant que mystique. En laissant déborder son âme de sentiments pleins de tendresse et d'émotion profonde pour Celui qu'il cherche et qu'il trouve, le pieux auteur du xv^e^ s. multiplie les conseils pour que l'on s'unisse au Christ efficacement et que l'on vive vraiment de sa vie. Ajoutons que ce livre nous est présenté par Mgr Waffelaert en des termes qui sont pour l'auteur et son ouvrage la meilleure des recommandations. G. Lebacqz, s. i.

Mère Clara Fey, fondatrice de la Congrégation des Sœurs du Pauvre Enfant Jésus, par un membre de la Congrégation. Tongerloo, Bureau Eucharistique, 1926, (16×20 cm.), 139 p., 11 grav. Prix : 8,50 fr.

La pratique préférée de Mère Clara Fey, fondatrice de la Congrégation des Sœurs du Pauvre Enfant Jésus. Bureau Eucharistique, Tongerloo, 1925, (12×15 cm.), 102 p. Prix : 3 fr.

Mère Clara Fey est une attrayante figure de femme, de religieuse, de fondatrice; elle continue à être très aidante là-haut dans la gloire qu'elle a méritée par une vie d'héroïque dévouement à l'enfant du pauvre. Le lecteur n'achèvera pas cette édifiante lecture sans se sentir animé d'une vive confiance en son intercession. Que ce culte de respect et d'affection, confiné encore aux limites de la conscience privée, reçoive bientôt l'approbation solennelle et publique de l'Église!

Quant à la « Pratique » je crois vraiment qu'elle sera pour beaucoup d'âmes la forme souhaitée et efficace de l'excellent exercice de la présence de Dieu. En leur apprenant à rester *de cœur* en la présence du Dieu Eucharistique, reçu le matin avec l'hostie, Mère Clara leur suggère un mode *affectueux* et *concret* de se tenir unies à Dieu. Il offre le grand avantage d'écarter tout danger de contention d'esprit.

Par ces deux versions françaises qui ont été faites sur les textes originaux allemands, la traductrice a rendu un bon service aux âmes.

François Jansen, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

P. Marie et N. Grou, s. j. *Jésus en Croix ou la Science du Crucifix*, en forme de méditations. Nouvelle édition revue par le P. Alphonse Cadrès de la même Compagnie et augmentée de divers exercices de dévotion. Paris, Téqui, 1927. Prix : 3,50 frs.

La valeur et la solidité consistantes de l'opuscule du P. Pierre-Marie (1589-1645) et les transformations heureuses qu'y apporta la plume si distinguée du P. Nicolas Grou (1783) justifient une réédition qui ne fait que reproduire l'édition donnée du même ouvrage par le P. Alphonse Cadrès, en 1867. Il n'y a que l'excellent qui supporte la réédition; seul aussi il en suggère l'idée. C'est tout dire. F. J.

L. Rouzic. *La Famille*. Paris, Téqui, 1927, (9×14 cm.), xiv-416 p. Prix : 5 frs.

Ce livre est un petit bijou. De substance précieuse, il a mille facettes; l'éclat en séduira jeunes et vieux. L'expérience et la finesse psychologique, l'optimisme chrétien et l'amour ont conduit l'habile main de l'écrivain. S.

L. Rouzic. *Jésus-Christ et le Mariage*. Paris, Lethielleux, 1927, (8×12 cm.), 289 p.

Ce petit livre est un traité clair et succinct, à la fois dogmatique et moral, sur le mariage; les fidèles le liront avec facilité et profit. La sainteté, l'unité, l'indissolubilité du mariage, ses grandeurs, ses joies, ses tristesses, y sont développées en un style agréable. Nous souhaitons vivement la diffusion de cet ouvrage. P. S.

P. Lejeune. *La Vie contemplative*. Paris, Lethielleux, 1927, (12×19 cm.), 83 p.

Considérations simples, avisées et sages, sur la vie contemplative, c'est-à-dire sur la vie où l'oraison a « une part prédominante ». E. D.

P. Duchaussois, o. m. i. *Femmes héroïques. Les Sœurs grises canadiennes aux glaces polaires.* Nouvelle édition. Paris, Éditions Spes, 1927, (14×23 cm.), 255 p., 49 grav. et 1 carte. Prix : 12 frs.

Récit plein d'intérêt des débuts de la mission de l'extrême Nord-Ouest, tout à l'honneur de ces religieuses qui ont eu le courage d'affronter périls et privations et de fonder des postes de mission dans le pays le plus rude qui soit. Une fois de plus, en lisant ces pages, on comprend combien la vie de sacrifice engendre l'esprit de cordialité, de joie, et rend fécond l'apostolat. J. Devred, s. j.

M. Favier. *L'Assomption corporelle de la Mère de Dieu dans le dogme catholique*, d'après les travaux du R. P. Guido Matiussi. Paris, Éditions Spes, 1926, (12×19 cm.), 129 p. Prix : 7,15 frs.

Travail sérieux de vulgarisation sur la thèse du caractère dogmatique de l'Assomption. L'opuscule est à portée de tous les fidèles et peut rendre service à la prédication. M. Ledrus, s. i.

P. J. M. Pörtzgen. *Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane. Eine Begründung der Herz-Jesu Verehrung für Freund und Feind.* 4e édition. Trier, Paulinus-Druckerei, 1926, (15×23 cm.), 208 p. Prix : 4.50 Mk. relié.

La mort a empêché M. le curé Pörtzgen de publier lui-même la quatrième édition de son beau livre ; elle paraît maintenant revue par M. Rotter, professeur de théologie. On l'a dit avec raison, parmi les nombreux ouvrages sur le Sacré-Cœur, celui-ci occupe une place à part : toute l'activité de l'Homme-Dieu, œuvre de son amour, se trouve rattachée au symbole de cet amour, le Cœur de Jésus. On montre ainsi, « aux amis comme aux adversaires », que, bien comprise, cette dévotion appartient à la quintessence du christianisme, comme elle a été exposée par S. Paul. L'étude des vertus du Sacré-Cœur n'est pas négligée. J. Salsmans, s. i.

K. Kammer. *Trierer Kulturkampfpriester. Auswahl einiger markanter Priestergestalten aus den Zeiten des preussischen Kulturkampfes.* Trier, Paulinus-Druckerei, 1926, (14×23 cm.), 163 p., 1 grav. Prix : 4.50 Mk. relié.

C'était une pensée pieuse et bienfaisante que de réunir ces notices sur les vingt-cinq prêtres du diocèse de Trèves, qui à la suite de leur évêque, Mgr Eberhard, eurent le plus à souffrir du Kulturkampf. Ces exemples de virilité sacerdotale et de courage pour défendre les droits de l'Eglise sont utiles à méditer, même dans les temps calmes, pour conserver la vertu de force et pour se préparer aux luttes éventuelles. Ce petit livre contient en réalité l'histoire, douloureuse et glorieuse à la fois, du diocèse de Trèves pendant le Kulturkampf. J. Salsmans, s. i.

L. Wattendorff. *Der heilige Augustinus. Ein vom Verfasser genehmigter Auszug nach dem französischen Werke « Saint Augustin »* von Louis Bertrand. Trier, Paulinus-Druckerei, 1925, (14×22 cm.), 202 p., 1 grav. Prix 3,80 Mk.

Comme l'indique le titre, ce livre est un abrégé de la vie de S. Augustin par Louis Bertrand. Il en a donc les notes caractéristiques et se distingue nettement des autres biographies allemandes (Mgr Egger, Von Hert-

ling, etc.) du grand Docteur. Quelque bien fait qu'il soit, ce résumé se répandra peu chez nous ; nos lecteurs préféreront l'original.

J. Salsmans, s. I.

Ad. Rosch. *Geist und Leben. Wege und Weiser zum Aufstieg.* Trier, Paulinus-Druckerei, 1927, (14×21 cm.), 221 p., 6 grav. Prix : 4,80 Mk relié.

M. le curé Rosch publie une douzaine de discours de circonstance, qui peuvent se grouper sous le titre « Esprit et Vie » ; car, dit il, toute éloquence sacerdotale doit tendre à éclairer l'*esprit* des fidèles et à diriger leur *vie* « vers les sommets ». Les sujets sont très variés : la Sainte Vierge, la Papauté, l Église et l'Art, S. Boniface, S. François, etc. Les théologiens remarqueront surtout une étude sur la conscience du Christ d'après S. Marc.

J. Salsmans, s. I.

Dr Albin de Cigala. *Imitation de J.-C. méditée.* Traduction rythmique. D'après l'original de Thomas a Kempis, avec homélie après chaque chapitre. Desclée-De Brouwer, (9×15 cm.), XV-473 p.

Chaque chapitre de l'*Imitation* est, dans ce livre, suivi d'une courte homélie résumant le texte traduit, chaque homélie d'une méditation sur l'idée maîtresse du chapitre. On dirait volontiers que ce petit livre est une Somme de prédication à l'usage des prêtres, en même temps qu'un excellent recueil de méditations à celui des fidèles. Il ne faudrait pas, pourtant, aborder cet ouvrage dans l'espoir d'y glaner des idées neuves. Il offre plutôt une doctrine substantielle qu'il appartient à chacun de s'assimiler pour en vivre et pour la faire rayonner autour de lui.

P. S , s. I.

J.-M. Dourche. *La Vierge toute Sainte. Quelques-uns de ses titres à notre vénération.* Bruges, Desclée-De Brouwer et Cie, (13×20 cm.), 326 p. 4 grav.

Cette étude, collection d'articles parus jadis dans le *Messager de la Très Sainte Vierge* et remaniés en forme de livre, examine successivement ces titres de Marie : Mère de Dieu, Immaculée, Toute-Parfaite et Mère de douleurs. Grâce à l'exposé méthodique et pourtant plein d'onction, à la doctrine solide et limpide, mise — à quelques rares expressions théologiques près — à la portée de tous, il y a là de quoi nourrir et éclairer la dévotion à Marie. Ecrit avec amour, ce livre fera aimer : c'est tout son but.

P. P. S.

R. Plus, s. I. *Aux jeunes filles.* Face à la vie (Première et deuxième série). I. Grandeurs baptismales. La force d'âme. Vertus nécessaires. II. Devoirs d'état. Apostolat. Les questions d'avenir. Fêtes et dévotions. Toulouse, Apostolat de la prière, 1927, (10×16 cm.), 129 et 128 pp. Prix : les 2 : 5,60 frs.

Nous retrouvons ici le style direct du P. Plus, qui vise toujours à l'action. Rien ne fait dévier l'attention ; à chaque phrase au contraire, une idée l'accroche et commande la méditation. Nulle violence, d'ailleurs ; on interrompt de soi-même la lecture pour réfléchir, prier, prendre une résolution. Excellentes brochures à répandre le plus largement possible.

C. Sevrain, s. I.

A. Guns, s. I. *Croisade eucharistique. Pour qu'elle vive ou le secret du succès.* Tournai, Apostolat de la prière, (13×21 cm.).

Excellent petit manuel que doit posséder tout directeur de Croisade

eucharistique. Il y apprendra à composer avec soin les cadres de sa petite armée, à choisir judicieusement ses officiers et à manier avec profit les armes spirituelles de ses croisés. Le suggestif bulletin de victoire qui termine la brochure est la meilleure preuve du succès des moyens préconisés par le P. Guns. L. F.

Jacques D'Ars. *L'étoile du Carmel ou vie de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* Paris, Lethielleux, 1926, (14×23 cm.), 191 p. Prix : 8,75 frs franco.

Venant après tant d'autres ouvrages sur le même sujet, ce livre le renouvelle cependant par le point de vue bien concret auquel l'auteur se place : donner aux jeunes filles, en notre temps de désarroi moral, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, comme modèle et comme guide. Aussi, sans s'arrêter à tous les menus faits d'une biographie détaillée, s'est-on attaché à nous faire saisir l'esprit qui anima la sainte dans les grandes périodes et circonstances de sa vie; et cela en un style facile, original, poétique même parfois, mais où, à certaines pages, on aimerait quelque chose de plus viril. Le nom de l'auteur ne serait-il qu'un pseudonyme?... Quoi qu'il en soit, ce livre se recommande par la conviction et la solide piété avec lesquelles il est écrit. J. C.

L'art de se bien connaître, moyen de se perfectionner. Avignon, Aubanel, 1926, (12×19 cm.), 95 p.

L'auteur de ce petit ouvrage a voulu condenser en quelques pages toute la théorie de l'art de se connaître dans l'ascétisme chrétien. D'une manière très claire, très avertie, parfois un peu aride, il expose le rôle prépondérant ainsi que le mécanisme de l'examen de conscience, tel qu'il doit être entendu pour porter tous ses fruits. Mais la conclusion n'est-elle pas trop absolue, ne force-t-elle pas un peu la note? « Il y a des personnes qui s'habituent à ne plus rechercher l'examen pour lui-même et à ne plus le considérer que comme une partie de leur prière. Ce serait, évidemment, une routine fâcheuse qui nous porterait à nous croire quittes ainsi de notre propre conduite vis-à-vis de Dieu ». Saint François de Sales, je crois, ne souscrirait pas à ce jugement. G. L.

R. Linhardt. *Brennender Dornbusch. Vorträge zur Lebensgestaltung im Geiste des Evangeliums. Erster Band : Weihnachts-und Osterkreis.* Freiburg i. Br., Herder, 1926, (14×20 cm.), x-168 p. Prix : Mk. 3. Relié : Mk. 4,50.

M. le chanoine Linhardt, prédicateur à Munich, n'en est plus à son premier volume de sermons homilétiques, ou plutôt de méditations sur les Évangiles des dimanches et fêtes; d'après sa conception l'orateur sacré *médite* avec ses auditeurs le texte des livres saints. C'est ce qui rend ce volume utile non seulement aux prêtres, mais aussi aux fidèles, qui peuvent s'en servir comme d'un livre de lecture pieuse.

Il y a des considérations et des applications très originales. D'après une parole de saint Clément Hofbauer, on doit de nos jours prêcher l'Évangile d'une manière neuve. Ces « homélies modernes » sont surtout destinées à un auditoire de grande ville, ayant la mentalité contemporaine.

J. Salsmans, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Le Kantisme est mort

Il n'est question dans cette étude que de l'actualité du kantisme et de ses tares internes. Qu'il soit utile, du point de vue de l'histoire, d'en faire l'autopsie, personne ne songe à le contester.

Depuis près d'un siècle et demi, le système de Kant occupe, dans l'ensemble de la philosophie, une situation hors de pair. Il serait difficile d'exagérer l'influence qu'a exercée sur l'esprit de trois ou quatre générations d'Européens ce petit professeur malingre et voûté, dont la voix débile ne s'entendait pas à cinq mètres (1). Dans une chambre enfumée, aux murs couverts de crasse jaunâtre et de poussière (2), dans son lit peuplé de punaises (3), Kant, avant de mourir, connut la gloire incontestable, triomphale. Il faut lire dans les historiens du kantisme ou dans les publications de l'époque, le détail de cette adoration contagieuse, qu'on appelait alors déjà une sorte d'influenza (4). Les expressions les plus lyriques passent dans l'usage courant quand il s'agit de décrire le « Sage universel », la « lumière du monde », le « génie que dix siècles ont attendu », « l'homme qui n'est pas seulement un soleil mais tout un système solaire », le premier des philosophes, le seul philosophe, celui qui résout toutes les difficultés, qui répond à toutes les questions et qui supprime tous les doutes (5).

(1) A partir de 1780, dit Rink, un adorateur de Kant, ses cours étaient devenus très ennuyeux et lui-même en les donnant semblait presque totalement assoupi (cf. STUCKENBERG. *The Life of Imm. Kant.* 1882, p. 82). Fichte, qui l'avait entendu, l'avait trouvé peu intéressant et soporifique. Et pourtant Hamann devait arriver dès 6 h. du matin, une heure avant l'ouverture du cours, pour trouver une place. — (2) Cf. VORLAENDER, K. *Im. Kants Leben.* p. 140. — (3) Cf. WASIANSKI, C. *Kant in seinen letzten Lebensjahren.* p. 303-305. — (4) *Neues Teutsches Museum*, 10 St, 1790. p. 1029. Le mot est relevé par REINHOLD. *Briefe über die K. Philosophie* Bd. 2, p. 14. — (5) Schaeffler, qui se mêla d'attaquer la Critique en 1792, fit précéder ses remarques de longues excuses. Il reconnait que « Kant est le plus grand des philosophes qui soit né d'une femme », mais il refuse de le croire infaillible, et proteste contre cette auréole d'infaillibilité qu'on lui octroie (*Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie.* Dessau. 1792, p. 6) et contre la manie d'injurier les contradicteurs (ib., p. 13).

Jérôme de Bosch, en 1779, envoyait d'Amsterdam au vieillard presque éteint, le résumé en vers latins de la *Critique de la Raison Pratique*, et, tout plein de souvenirs bibliques, il comparait la philosophie kantienne au char de feu du prophète Élie :

Quod nobis patefecit iter mens ignea Kanti.

Il suppliait le grand homme, déjà parvenu au faîte de la gloire, de lui envoyer un autographe. La possession, la simple vue de ce papier, comblerait son meilleur désir (1). Un an plus tôt le comte de Vargas avait écrit de Sienne une lettre élégante à l'adresse de l'illustre philosophe. Il lui annonçait, en bon français, que l'Académie italienne des Lettres, Sciences et Arts, l'avait choisi comme l'un de ses vingt membres étrangers, parce qu'il avait donné « aux spéculations de l'entendement une nouvelle assiette » et parce qu'il avait « assuré l'immortalité à son nom, en élargissant les bornes de toutes les... sciences susceptibles de raisonnement ». L'excellente Académie, ajoutait le comte, se propose de faire connaître à l'Italie entière cette nouvelle et sublime philosophie.

Qu'il y ait dans cet engouement beaucoup d'exagération et même pas mal d'ignorance, il est peut-être superflu de le démontrer. Les témoignages contemporains nous parlent d'un flot de visiteurs amenés presque journellement à Kœnigsberg et dont beaucoup ne connaissaient que le nom du *grand* homme. Plusieurs même, trompés par l'épithète, s'imaginaient une sorte de célébrité foraine, un hercule de

(1) Cf. Rink. *Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion.* 1800. p. xviii, et p. 138. Les vers de cet excellent homme sont d'ailleurs assez pénibles.

Non sic Hugenii memorent inventa Batavi
Non sic Newtoni veneretur et Anglia nomen
Lavoisierii referat nec Gallia laudes,
Doctrinam quam tota tuam Germania, Kanti (ib. p. 154).

tréteaux et s'en retournaient passablement déçus de n'avoir vu qu'un petit vieux en perruque, de figure sèche, sans épaules, et sans stature (1). Au couronnement de Frédéric-Guillaume III, un noble polonais passa par Kœnigsberg pour faire à son tour le pèlerinage à la mode. Il dit à Kant que depuis longtemps il appréciait son génie, ayant lu ses œuvres en polonais et les ayant fort admirées. Or, aucune traduction polonaise n'en existait à cette époque, mais Kant, déjà saturé de flatteries, ne prit pas la peine de le faire remarquer à son visiteur (2). Vers la fin du XVIIIe siècle les hyperboles louangeuses deviennent démesurées. Kant passe pour une sorte de nouveau Messie et, avec pas mal de mauvais goût, on le range couramment sur la même ligne que le Christ (3). Reinhold ne voit qu'un seul livre digne d'être comparé à la *Critique de la Raison Pure*, c'est l'Apocalypse (4). Aristote, écrit un autre, n'a pas eu en quinze siècles autant d'interprètes que Kant en quinze ans (5). Les quelques contradicteurs résolus, qui osent parler, sont abondamment conspués (6), ou même contraints, quand ils sont professeurs, de quitter leur chaire. La doctrine rivale du Kantisme, celle

(1) Cf. *Jahrbücher der preussischen Monarchie, unter der Regierung Fr. W. des Dritten.* 1799. 1er Bd. p. 94 (récit d'un témoin oculaire, écrit au moment où Kant, encore vivant, avait cessé d'enseigner). — (2) Ibid. p. 96. Il faut noter que l'auteur de ce récit, en forme de lettre, est extrêmement sympathique au grand homme, et déclare qu'il a « élevé la raison sur le trône de la sagesse mondiale ». — (3) Borowski nous dit que le parallèle entre Kant et le Christ était répété « bis zum Ekel » jusqu'au dégoût (cf. *Darstellung des Lebens und Charakters Imm. Kant's.* 1804 p. 86). — (4) *Briefe über die Kantische Philosophie.* 1790. 1er Bd. p. 104. Il parle aussi de l' « Evangile de la Raison Pure ». — (5) C'est le mot du Lorrain Villers. Kant lui avait déclaré expressément qu'il n'avait construit aucun système mais qu'il avait seulement voulu prouver qu'aucune métaphysique objective n'était possible (cf. Rink. *op. cit.* p. 53 et 56 notes). Heydenreich affirma qu'avant Kant la philosophie n'existait pas, et personne ne le prit pour un fou. — (6) Un de ses collègues, disciple de Crusius, essaya d'attaquer, dans son cours, la philosophie de Kant. Ses élèves lui firent un tel charivari qu'il dut abandonner sa position (cf.

de l'honnête et laborieux Crusius, est proscrite officiellement par ordre du ministre prussien von Zedlitz (1). Le petit vieillard célibataire, qui ne s'était jamais éloigné à plus de deux milles de Königsberg, et qui refaisait tous les jours sa promenade hygiénique jusqu'à l'enseigne de « l'arbre de Hollande », ce petit vieillard aux habitudes de mécanique bien montée, passait aux yeux de l'Allemagne pour la Lumière du monde. Napoléon lui-même avait demandé au Lorrain Villers de lui préparer un résumé de la doctrine kantienne (2). On put croire au début du XX^e^ siècle que la philosophie de Königsberg allait envahir toute l'Europe. De ce coin perdu sur les côtes de la Baltique, un ébranlement formidable se propageait, comme jadis dans les profondeurs de l'Asie les secousses mystérieuses jetant des peuples entiers sur les routes des migrations.

Le fait est là, indéniable; et pourtant, quand on y réfléchit, on demeure perplexe. Le contraste est énorme entre l'ampleur du mouvement et l'apparente insignifiance du moteur. Il ne s'agit pas seulement de l'homme lui-même, de ses manies et de ses lacunes. Il s'agit plutôt de la doctrine, de cette doctrine si laborieusement maladroite, si peu

Stuckenberg. *op. cit.* p. 89). Eberhard, Maass, Tiedeman, Pistorius, Herder... furent malmenés, cf. *Litteratur-Zeitung* de Erlangen, n° 199, oct. 9. 1799.

(1) Von Zedlitz était chaud partisan de Kant. Il ordonna aux professeurs des Universités d'abandonner le système de Crusius ou de se retirer, ce système n'étant pas « satisfaisant » (cf. Stückenberg, ibid.). Le kantisme eut ainsi des représentants dans tous les centres de haut enseignement : à Erlangen Breyer, Abicht, à Göttingen Ziegler, Bouterweck et Bürger, à Berlin Salomon Maimon et Marcus Herz (deux juifs, malgré l'antisémitisme accentué de Kant) et Kiesewetter; à Iena Hufeland et surtout Reinhold qui est un des grands artisans de la gloire de Kant; à Leipzig Born, Heydenreich, à Mayence Dorsch et Blau (deux catholiques!). — (2) Après en avoir pris connaissance, il le dédaigna. C'était surtout la morale de la « soumission à la loi » qui avait piqué l'attention du grand autocrate.

humaine, si peu appareillée à la grande tradition et surtout si peu capable de développement.

Après un siècle et plus d'enthousiasme kantien, marqué seulement de quelques légers reculs, le temps est peut-être venu où le criticisme agnostique, reconnu pour ce qu'il est, sera roulé à son tour « dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts ».

Nous n'avons pas la prétention de tisser ce linceul. Il nous suffit de constater combien le kantisme est incapable de survivre, et que son passé ne lui garantit pas l'avenir. Kant, dans un langage énergique, condamnait en tête d'un de ses premiers écrits ces auteurs routiniers qui suivent — *pecorum ritu* — à la façon des troupeaux tel ou tel chef de file (1). Le kantisme a eu ses fanatiques. Cette philosophie si ennemie des dogmes a pris chez beaucoup l'aspect d'un Credo impérieux. Pour se débarrasser d'un contradicteur, il était de mode dans certains milieux de l'appeler simplement *unkantisch*. Le mot semblait synonyme d'hérétique. Aujourd'hui une vue plus sobre tend à prévaloir. Le ton dictatorial n'est plus de mise. A beaucoup de signes on peut même prévoir que le kantisme est de plus en plus abandonné par ceux qui, l'ayant longuement pesé dans leurs balances, l'ont trouvé trop léger (2).

(1) C'est la devise de son premier ouvrage sur « *l'Estimation des forces vives* » (1746). Le mot est d'ailleurs emprunté à Sénèque.

(2) Depuis quinze ans d'ailleurs le kantisme a perdu beaucoup de terrain dans les écoles philosophiques. Le renouveau hégélien lui a fait du tort. Des centres comme Oxford lui échappent de plus en plus. La nouvelle philosophie française est marquée par une curiosité de plus en plus vive pour les médiévaux dont Kant a ignoré ou méconnu les efforts. En Allemagne le Nietzschéisme a balayé comme un fétu la morale de l'impératif catégorique, et la nouvelle philosophie religieuse rejette comme une ineptie l'identification de la religion et de la morale, c'est-à-dire la thèse centrale du kantisme. Les études de mystique trouvent des milliers de lecteurs. La critique des sciences a remis la physique newtonienne au rang des hypothèses provisoires et imparfaites : cette physique qui pour Kant est la

Ce qui est étrange, c'est que ce moment ne soit pas arrivé plus tôt. Il a fallu plus d'un siècle pour découvrir qu'au lieu de pain le kantisme n'avait donné aux hommes que des pierres dures. Jamais peut-être il n'y eut d'opposition plus complète qu'entre la philosophie du criticisme et toutes les tendances du XIXe siècle. Ce que partout ailleurs les hommes de notre époque applaudissaient est froidement nié ou simplement exclu par Kant. On cherche vainement chez lui la vibration sympathique. On se demande quel message positif apportait à nos contemporains ce système compliqué et poussif sans aucune aspiration véhémente et où tout a l'air de se passer dans les mots. A part une négation déjà bien ancienne, on ne trouve rien dans l'héritage de Kant sinon le vieux stoïcisme, bizarrement affublé de termes disgracieux. Le sage universel — le *Weltweise* (1) — n'est qu'un rationaliste laborieux, arrangeant à la mode du temps tout un système de mots assez prétentieux, loin des réalités et de la vie (2).

1. Kant ignorait tout de *l'histoire* (3). Non seulement il

pierre fondamentale de toute science objective. Enfin la métaphysique revient partout à la surface. A tous ces signes et à bien d'autres on peut se rendre compte que l' « influenza » du kantisme est en régression.

(1) ou « das Licht der Welt » cf.: *Jahrbücher der preussichen Monarchie*, *loc. cit. p. 98.* — (2) La manie de fabriquer des mots étranges et tout à fait inutiles faisait déjà rire les contemporains de Kant. L'amphibolie des concepts de la réflexion; l'architectonique et la nomothétique, le catharktikon du sens commun n'avaient cependant rien de bien neuf. Même là, Kant ne parvient pas à être original. Lambert en 1769 divisait son *Neues Organon* en Dianoialogie, Alethiologie, Sémiotique et Phénoménologie. Tous les Wolffiens avaient sacrifié à cette coutume et Baumgarten, dans sa Philosophia generalis nous parle de la gélatoscopie morale, de la nertérologie, de la tétrapodologie, de la cromatocritique, et de la prépologie, qui n'est que la politesse... Ce sont ces auteurs qui reprochaient aux philosophes scolastiques de « préférer la paille des mots au grain des choses ». — (3) Il n'avait de goût que pour l'a priori. On sait qu'il avait affirmé a priori que Napoléon, en 1798, irait attaquer le Portugal et non l'Egypte. Quand les dépêches officielles annoncèrent le débarquement en Egypte, il ne voulut point se rendre. Il préféra toujours ses

ne connaissait rien au passé philosophique, mais il affirmait que pareille connaissance était méprisable. Le XIXe siècle, plus qu'aucun autre, s'est épris de l'histoire. Qui donc aujourd'hui oserait supprimer de notre pensée les effets bienfaisants de cette discipline? Un esprit sans formation historique est un esprit sans perspective. Même quand il s'agit des philosophes, Kant dédaigne de s'informer. En quelques phrases méprisantes il juge les penseurs médiévaux, dont il n'a d'ailleurs pas lu une seule ligne. Par delà le moyen âge il n'entrevoit plus rien, plus rien que deux noms : Platon et Aristote. C'est toute la philosophie grecque, curieusement simplifiée, car Aristote et Platon ne sont pas pour lui des individus dont il vaudrait la peine d'étudier l'esprit, des auteurs dont les œuvres sont dignes d'attention. Ce sont deux types, deux abstractions, deux méthodes. Platon c'est l'a priori et le déductif; Aristote c'est l'empirique et l'induction. Rien de plus et rien de moins. La désinvolture avec laquelle Kant traite ses lointains devanciers n'est pas inspirée tout d'abord par le dédain. Elle est le résultat nécessaire d'une très profonde ignorance, d'une ignorance qui s'ignore et qui, par conséquent, demeure imperturbable dans ses appréciations. Même quand il s'agit d'auteurs récents, de penseurs qui ont exercé sur lui une influence décisive, Kant néglige de s'informer de leur doctrine. Il reçoit le choc; il ne se demande pas d'où il vient. Hume l'a réveillé de son fameux sommeil dogmatique en lui montrant que la récurrence des perceptions liées entre elles ne pouvait pas fonder de certitude objective. La constatation était en soi fort élémentaire (1). Kant en

déductions aux informations et le comte Purgstall, un Viennois, grand admirateur de Kant (il disait qu'on ne voit apparaître un Kant qu'une fois en dix siècles), nous apprend que, dans la conversation, Kant, qui n'avait jamais vu l'Autriche, prétendait la connaître mieux que lui et ne tolérait pas d'être contredit. (cf. *Altpr. Monatsheft.* XVI. 612)

(1) Tout le monde connaissait sur ce point la théorie de Hume. Moses

fut si troublé qu'il inscrivit cette date comme un événement d'importance capitale dans le développement de son système. Un auteur, quelque peu soucieux d'histoire, se serait empressé de faire plus ample connaissance avec Hume. Il aurait étudié non seulement l'*Enquiry concerning human Understanding*, mais encore le *Treatise on human Nature*. Kant n'en fit absolument rien, et se trompa totalement sur le sens et la portée du scepticisme de Hume. Il n'avait pas traité Berkeley avec plus de critique (2). Il n'avait rien voulu comprendre à Malebranche. Les nuances de pensée, les variétés de points de vue, les tâtonnements géniaux dont l'histoire de la philosophie est pleine, il ne les a jamais soupçonnés. Armé de cet instrument sans perspective et sans âme qui est la pure logique, il la prend pour l'intelligence et il croit que des précisions abstraites et minutieuses peuvent rendre compte de « l'individuel ineffable » et du mouvement réel. Tout son système se développe sur deux dimensions, comme ces êtres infiniment plats qu'on suppose parfois dans les solutions géométriques.

De cette absence totale d'esprit historique naît spontanément le rationalisme borné du XVIII^e^ siècle. On se tromperait en affirmant que Kant a tout simplement partagé e défaut commun de son époque, car il n'est pas vrai qu'au XVIII^e^

Mendelssohn (*Philosophische Schriften*. 2 vol. Berlin. 1777. p. 270) avait critiqué cette doctrine ; et tout en affirmant que les « concordances » expérimentales faisaient croître la probabilité plus rapidement qu'en simple progression arithmétique, il ne faisait aucune difficulté de reconnaître que par l'expérience on n'arrive jamais à l'évidence mathématique. Seul Kant semble avoir ignoré cette théorie, qui d'ailleurs n'était pas propre à Hume et que toute la Grèce antique avait déjà discutée. — (2) Il ignorait même Spinoza. Jachmann a écrit : « tout absorbé dans son système il finit par ne plus comprendre que lui ». Kuno Fischer, partisan assez brutal de Kant, reconnaît comme tout le monde que « Kant est l'esprit le moins historique qui soit », mais il lui en fait un mérite. Un homme de la trempe de Kant, déclare-t-il, n'aurait trouvé aucun profit à connaître la pensée des autres philosophes.

siècle on n'ait pas étudié ou compris l'histoire. Depuis longtemps, dans le champ de la controverse religieuse, elle avait fait irruption. Le protestantisme ayant affirmé que l'Eglise du pape n'était pas conforme à celle des origines, la théologie occidentale avait progressivement glissé vers l'histoire documentaire. On avait de part et d'autre fouillé la tradition religieuse de l'Europe, édité les œuvres des Pères, publié en masse compacte les dissertations historiques et les textes anciens. Les théologiens connaissaient les nuances de la pensée augustinienne infiniment mieux que les philosophes cartésiens ne connaissaient Aristote. Cette théologie que Kant dédaignait sans la connaître, (on sait que pour composer sa « *Religion dans les limites de la simple raison* » il se servit d'un petit catéchisme élémentaire), cette théologie avait acclimaté en Europe la passion des recherches historiques. Au moment où Kant professe la totale « incuriosité » pour le passé, qu'il juge sans valeur et sans lumière, les Bénédictins de Saint-Maur publient leurs magnifiques éditions patristiques, avec introduction et notes. Parmi les contemporains du grand homme, en laissant de côté les historiens profanes et en ne groupant que des théologiens catholiques professionnels, on peut cueillir au hasard un énorme bouquet d'historiens de première valeur : Noël Alexandre, Le Quien, J.-A. Orsi, Mamachi parmi les Dominicains ; Garnier, Le Nourry, Lobineau, Martène, de la Rue, Montfaucon, Remi Ceillier, Maran, etc... chez les Bénédictins ; Hardouin, du Sollier, Stilling et leurs confrères Bollandistes, du Halde, Zaccaria chez les Jésuites, sans parler de Muratori, des Assemani, et de tant d'autres de moindre importance.

Non, le goût des recherches historiques n'était nullement mort dans les milieux sérieux au XVIII^e^ siècle, et si les « *Prolégomènes à toute métaphysique qui voudra se présenter comme science* » ignorent l'histoire et la dédaignent, c'est chez Kant, à son époque déjà, un gros anachronisme.

L'anachronisme devient scandaleux quand nous arrivons à l'époque moderne, car il faut bien dire que le XIXe siècle, rompant avec la tradition purement rationaliste de Kant, a étendu dans toutes les directions la recherche historique. Jamais depuis l'hellénisme on ne s'est autant passionné pour l'individu. La chasse au document, le désir de respirer l'odeur du vieux passé, le goût des choses vécues, on ne comprend plus rien au XIXe siècle dès qu'on les supprime. Dans toute l'œuvre de Kant il n'en existe pas une seule trace. Bien plus; sur les bases du kantisme il n'y a pas moyen d'établir une histoire. La critique, aussi bien dans sa partie spéculative que dans sa partie morale, ignore l'individu, ou, si elle fait semblant de le connaître c'est pour l'absorber aussitôt dans la loi générale, pour le « subsumer » à l'universel, seul digne d'intérêt et seul objet de science. Schleiermacher l'a bien montré du point de vue de la philosophie religieuse, réduite par le criticisme à une sorte de morale typique en dehors du temps et de l'espace. Mais ce que Schleiermacher a montré pour la religion, c'est l'erreur que le kantisme a commise partout où il a voulu interpréter le réel. Ce n'est pas en multipliant les cadres, et en superposant des abstractions qu'on peut rendre compte de l'individu. Les lois ne sont pas antérieures aux natures; le particulier n'est pas une somme de caractères universels, et dans le réel il y a plus, il y a autre chose que dans le pur logique.

2. Pas plus qu'il n'existe une histoire au sens kantien, il ne peut exister de vraie *psychologie*. Dieu sait pourtant si le XIXe siècle a marqué avec violence la réaction contre les simplifications abusives de ses aînés. Au terme générique, il a substitué le mot concret; au type conventionnel du héros ou du traître, il a essayé tout au moins de faire succéder le personnage réel et bizarre, déconcertant et singulier, que l'observation sincère rencontre sur les chemins de la vie. De toute cette variété, Kant n'a rien pu faire pénétrer dans son

système. Chez lui tout, jusqu'à la morale, est purement formel, c'est-à-dire absolument rigide. Qu'il s'agisse d'un enfant ou d'un adulte, ce n'est pas même pour la *Critique* une différence accidentelle, c'est une différence inexistante et dont la morale est tenue de ne pas se soucier. L'action bonne est celle qui est conforme au type universel ; c'est-à-dire que l'individu n'a de valeur que dans la mesure exacte où il perd toute individualité. Il est au moins étrange que le XIXe siècle ait acclamé la philosophie qui se fondait sur de tels paradoxes, et qu'il ait reconnu comme son prophète un logicien abstrait si pleinement hostile aux tendances les plus authentiques de nos contemporains.

3. Pas plus qu'il ne comprend *l'histoire* ou *l'individu*, Kant ne comprend *le sensible*. Celui-ci ne l'intéresse qu'au moment où il se « conforme » aux synthèses a priori ; au moment où il ressemble à un type donné d'avance, donc au moment où d'original il devient banal et commun. Déclarer qu'une surprise n'a de sens que si elle est annoncée, c'est évidemment supprimer toute signification aux surprises ; dire qu'une spontanéité n'a le droit d'être qu'à condition d'être commandée, c'est bannir pour toujours la spontanéité du domaine des choses possibles. Affirmer que le sensible n'a de valeur philosophique que pour autant qu'il accepte d'être universel et « typique », c'est condamner la philosophie à ignorer tout le réel sensible et condamner le sensible à ne jamais avoir de sens.

Le système de Kant n'aide pas à comprendre les choses, pas même les choses de l'expérience. Il déclare qu'en dehors de l'expérience possible il n'y a pas de connaissance objective, et il ajoute, sans l'avouer explicitement, que dans l'expérience il n'y a pas de philosophie. Dès lors il fallait bien loger cette dernière dans les conditions préalables de l'expérience et la laisser totalement étrangère à l'expérience elle-même. Le kantisme a soutenu cette thèse bizarre que l'expé-

rience n'est pas en soi et immédiatement une réalité mais seulement une *manière de voir* la réalité. Aussi le « contenu » de l'expérience est indifférent à la philosophie et à la raison ; c'est la forme encore une fois, le type, la loi antérieure aux choses, qui seuls peuvent compter.

Le XIXe siècle au contraire s'est délecté dans ces « choses », il s'est tellement occupé du contenu de l'expérience, il a tellement écouté le message infiniment varié du sensible que le goût et la patience lui ont manqué pour la spéculation purement métaphysique. Le « type » ne l'a jamais enchanté. Au lieu de concevoir la loi préalable comme suprême, il a pratiqué partout l'induction, cette induction à laquelle la philosophie de Kant ne peut faire aucune place et qui, pour lui, n'aboutit jamais à rien. Quand on songe que Kant prétendait déduire a priori que l'homme devait avoir cinq sens, pas un de plus, pas un de moins, et que cette prétention suivait logiquement des principes fondamentaux du système, on peut mesurer à quelle distance il se trouve de toute la recherche scientifique du XIXe siècle et quel anachronisme violent on commet en le présentant comme le philosophe de l'époque moderne.

Il s'est complu dans les divisions et les subdivisions. Il y voyait non pas seulement un procédé d'exposition, une méthode pédagogique — ce qui n'aurait rien que de légitime — mais une véritable géographie des choses. Toutes ces coupures qu'il pratiquait dans le réel, il prétendait bien les faire correspondre à des solutions de continuité dans les choses. L'anatomie de la *Critique de la Raison Pure* le ravissait, avec les deux formes de l'intuition, les douze catégories rangées en quatre classes de trois termes, les douze schèmes, les quatre classes de principes synthétiques, les quatre couples de concepts de la réflexion et les trois idées de la raison. Forme et contenu, raison pure et raison pratique, connaissance et croyance, eudémonisme et honnêteté, religion

et prière, passion et vertu, la seule façon pour lui de résoudre les problèmes que pose l'union de ces termes, c'est de les dissocier. Comme la police des rues, il croit supprimer les conflits en séparant les adversaires, et quand il a dénombré et dénommé, il estime que tout est devenu clair. La notion du continu lui est curieusement étrangère. Il est de ceux qui expliquent un fleuve par ses deux rives et qui oublient le courant. Au delà de la mécanique de Descartes ou de Newton, il ne conçoit absolument rien et quand il a décomposé, analysé, et mis des mots bizarres sur les éléments ainsi obtenus, il ne doute pas un instant que la philosophie et la raison ne soient pleinement satisfaites.

De là cet air de plénitude suffisante, cette morgue un peu pédante qui achève de donner aux œuvres de Kant la couleur des choses très vieilles. Il ferme les portes avec l'assurance de quelqu'un qui ne doute pas qu'on ne les ouvrira plus. Il a toujours le dernier mot. Pas une conjecture, pas un tâtonnement avoué, pas une perspective un peu large, pas une seule possibilité de progrès.

4. Car c'est encore une des tares du kantisme. Il est strictement impossible de construire sur ses bases une *philosophie du progrès*. Il n'est même pas possible de donner un sens kantien à ce mot. La chose paraît énorme ; elle est cependant incontestable. Le progrès est remplacé chez Kant par la répétition, la récurrence. Il croit que la morale est une « conformité », dont le type est fixé d'avance et immuable, et non pas une perpétuelle réalisation dans un monde qui mûrit et dans un homme qui se conquiert. Le « divers de la sensation » est mis « en ordre » par les formes de l'intuition ou les catégories, auxquelles il n'ajoute rien mais auxquelles il se juxtapose. La religion identifiée à la morale; la morale ramenée à la loi ; le monde physique réglé a priori ; le schéma des mathématiques présenté comme l'explication la plus profonde et comme le vrai contenu des choses, c'était la mort de la

pyschologie, de l'art, de l'imprévu, de la vie, de tout ce qui fait la marche en avant, de tout ce qui a enchanté le XIXe siècle. La fameuse épitaphe de Kant avec « la loi morale dans ma conscience et le ciel étoilé au-dessus de ma tête » a été mal comprise par une foule de braves gens qui ont voulu y voir une touche de poésie. Rien n'est plus éloigné de la pensée de Kant. Le ciel étoilé ne lui apparaît nullement comme à de Musset ou à Heredia. Il ne s'agit pas pour lui, quand il regarde les étoiles, de « messagères lointaines

dont le front sort brillant des voiles du couchant »

ni des constellations nouvelles, qui montent de l'Océan, devant la proue des Conquistadors. Pas du tout. Son ciel étoilé, c'est le ciel Newtonien, le ciel de l'astronome et pas du tout celui du poète, le ciel des équations implacables et de la régularité, non celui de la fantaisie ni de l'émotion humaine.

Par un soir d'automne attiédi
Le bleu fouillis des claires étoiles

n'est pour lui qu'un problème de mécanique. Et s'il compare le ciel étoilé au-dessus de sa tête, et la loi morale au fond de la conscience, ce n'est pas du tout parce que, à la façon chrétienne, l'action vertueuse lui semble un chemin céleste; mais parce que le mouvement des astres est aussi précis, aussi inhumain que l'impératif catégorique et parce que, de part et d'autre, ce sont des lois d'airain qui nous gouvernent.

Par quelle aberration le XIXe siècle, passionné de progrès jusqu'à la folie, passionné d'individualisme, de nouveauté, d'art, d'impressionnisme, de découverte, a-t-il pu garder un culte pour cette philosophie de nécropole et pour ces théories momifiantes? (1)

(1) Kant détestait tout ce qui ressemblait à la fantaisie. Non seulement ses promenades étaient réglées comme son régime et ses habitudes, mais jamais l'heure de son cours ne fut déplacée, jamais il ne risqua un voyage et même, si on en croit un témoin, jamais il n'accepta que l'ordonnance de

Le problème mérite d'être étudié historiquement. On trouverait sans doute de bonnes raisons pour expliquer l'engouement kantien qui suivit la débâcle de l'hégélianisme, mais il est sûr qu'une des raisons qui ont facilité le succès de Kant, ce fut le fiasco complet de son entreprise.

Ceci appelle un mot d'explication.

En fait le « système » de Kant n'existe pas et n'a jamais existé, si ce n'est en projet. Les trois Critiques : *Raison Pure*, *Raison Pratique* et *Jugement*, n'étaient qu'un travail préparatoire, une manière de déblayer le terrain et de faire place nette pour l'œuvre constructive que Kant se flattait d'élever. Il en parlait dans ses lettres; il l'annonçait à ses amis; il allait même jusqu'à dire que le travail était presque achevé et ne demandait plus que quelques retouches. Ce ne fut qu'à la fin de sa vie, après l'énorme succès obtenu par la *Critique* qu'il s'habitua à présenter celle-ci comme son système et il fallut attendre sa mort pour découvrir l'*Opus posthumum*, le fruit définitif de sa pensée. Or cet *Opus posthumum* est la preuve irrécusable, accablante, de l'impossibilité complète où Kant se trouvait de construire quoi que ce fût d'après les lignes qu'il avait fixées par la *Critique*. Son système, qu'il prétendait construire a priori, par une série d'opérations transcendantales, il n'a pas même réussi à l'ébaucher. Dans la liasse informe qu'on retrouva après sa mort on voit qu'il essaie de définir la philosophie transcendantale et les objets dont elle traite, c'est-à-dire, d'énoncer tout bonnement ce qu'il veut faire, et en quoi consiste cette fameuse « métaphysique qui veut se présenter comme

la salle de cours fût modifiée. Un bouton manquait à l'habit d'un de ses élèves assis au premier banc. Kant donnait son cours sans jamais quitter des yeux l'endroit du bouton absent. L'élève en fit remettre un autre, mais Kant lui demanda de l'enlever, parce que « ce bouton remis le troublait ». Il avait bredouillé et ânonné pendant toute la durée du cours, à cause de ce changement minuscule de décor ! (cf. *Jahrbücher der Preussischen Monarchie*. 1799. 1er Bd. p. 98)

science ». Or, il recommence sa définition plusieurs centaines de fois, et sous les formes les plus divergentes, comme quelqu'un qui titube d'une conception à l'autre et qui ne parvient pas à savoir ce qu'il veut. L'entreprise était d'ailleurs irréalisable. La « transition des principes métaphysiques de la science naturelle à la philosophie » ne pouvait pas s'opérer par la méthode kantienne, qui supposait une science naturelle figée pour toujours dans la mécanique de Newton et une philosophie n'ayant pour objet que les conditions subjectives de l'expérience. L'*Opus posthumum* — le vrai système de Kant — est un fouillis si honteux que les fanatiques du kantisme, comme Arnoldt, n'ont pas hésité à le falsifier quand ils l'ont cité (1). Avec plus de fidélité à leur idole que de respect pour la vérité, ils ont très délibérément « arrangé » les textes : coupant ici et là, interpolant et inventant des phrases entières, pendant qu'on empêchait jusqu'à l'heure présente la publication intégrale du manuscrit. Des kantiens moins dénués de scrupules se bornent à déclarer que cette œuvre suprême de Kant n'est qu'un radotage sénile et qu'elle ne doit pas entrer en ligne de compte quand il s'agit de juger le système. Opinion au moins bizarre, puisqu'une méthode vaut ce que valent ses résultats et puisque l'habileté d'un architecte se mesure non à ses prétentions ni à ses plans mais à leur exécution.

Sans manquer aux convenances, il est permis de s'étonner qu'après avoir employé cent et cent fois des termes techniques, après en avoir fabriqué tout un lot à l'usage de ses lecteurs, Kant, mis en demeure de les définir, ne parvienne

(1) Arnoldt a publié des « fragments » de l'opus posthumum dans l'*Altpreussische Monatschrift*, de 1882 à 1884, sans même se référer au manuscrit, et avec une tranquille audace il a voulu, par des falsifications délibérées, montrer Kant « en beau ». cf. Adickes, *Opus posthumum*. p. 13-14, ou Smith, N. K. *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. 2e édit. 1923, p. 607.

pas à nous dire ce qu'il a voulu. Un des récents commentateurs de la Critique, philosophe très perspicace, très bien informé et sans aucun préjugé anti-kantien, le Prof. N. K. Smith, n'a pas hésité à écrire : « Kant se contredit lui-même absolument dans presque tous les chapitres de son livre, et il n'y a peut-être pas un seul terme technique qui ne soit employé par lui dans les acceptions les plus variées et les plus opposées ».

5. Nulle part peut-être l'indigence kantienne — et par contre-coup celle de tout le rationalisme — n'apparaît plus misérable que dans sa philosophie religieuse. Pour voir à quel point Kant est « décalé » sur notre époque et combien il retarde, il suffit de le comparer avec Heiler ou Otto et de noter que pour lui la mystique est non seulement en dehors de toute la religion mais en dehors de toute science. Avec cet aplomb infatué qu'on retrouve chez les pédants, il traite en bloc la mystique — qu'il n'a jamais étudiée — de fanatisme et d'hallucination. Obsédé par son idéal de « régularité », il ne veut voir dans la religion que la morale et dans la morale rien que l'obéissance impersonnelle, par respect pour la « loi » comme telle, indépendamment de son contenu. Sa religion et sa morale ne peuvent être qu'ennuyeuses, affreusement mornes, comme les rectangles des préaux ou la discipline, inculquée par des pédagogues méticuleux, à des « enfants sages ».

L'élan illimité vers Dieu, la passion du dévouement, l'horizon sans bornes de la prière, l'allégresse de la Présence, cette « odeur des mains divines » que saint François d'Assise retrouvait sur les choses créées; tous les franciscains, tout l'art religieux, qu'il soit chrétien, bouddhiste, juif ou musulman, le culte, l'église, les genoux fléchis et le crucifix sur les lèvres mourantes, la prière des enfants et celle des adultes, toute cette splendeur que la religion jette sur les choses les plus humbles, le « Dieu sensible au cœur » de Pascal,

l'extase de saint Augustin, l'oraison de sainte Thérèse, Kant non seulement n'y trouve aucune signification religieuse mais il n'y voit même rien d'intéressant. Pour lui tout cela est de la pathologie bizarre, et il s'en détourne pour y substituer son petit idéal mécanique de régularité monotone. Il a rêvé le monde — si on peut employer le mot de rêve — comme il organisait ses promenades. L'hygiène tient chez lui la place de l'agrément; et les prescriptions de « régime », si chères aux vieux célibataires, il en a fait le type de la vie religieuse, toute en ordonnances et en discipline.

Alors on se demande, on se redemande, pourquoi le XIXe siècle a gardé le culte de ce philosophe, dont tout, jusqu'à l'effigie en perruque, rappelle le caractère artificiel et désuet! Quand, à l'époque de la Renaissance, l'expansion européenne avec son bouillonnement d'énergies nouvelles, eut besoin d'une doctrine, on trouva avec la philosophie scolastique, la philosophie grecque, le néo-platonisme et le « Peripatétisme », dont, malgré des lacunes formidables, on parvint à se servir. Ces vieux Grecs avaient une philosophie de l'art, de la beauté et ils comprenaient la joie des choses et l'ensorcellement de la vie. Même dans leur paganisme, si étriqué, ils avaient réussi à faire un peu d'espace pour l'âme religieuse, et dans les gyrations des sphères célestes, avec la mécanique, ils avaient pressenti des harmonies surhumaines, une musique d'enchantement.

Au XIXe siècle l'expansion européenne fut plus formidable encore; mais le kantisme, incapable de la comprendre, de lui donner un sens, une direction, une doctrine, le kantisme, sec comme un coup de trique, sans horizon, sans perspective, sans élan, se glorifiant seulement d'être « régulier » et «définitif »; le kantisme apparut comme un surveillant morose et satisfait au milieu d'une jeunesse vigoureuse et entreprenante. Loin de servir de stimulant et d'agrandir les capacités humaines, il marqua une réduction très nette de

l'originalité créatrice (1) ! On ne peut pas dire qu'il ait aidé à comprendre l'effort de notre époque, ni à saisir dans le passé les liens qui rattachent nos générations à leurs ancêtres. Pour s'en rendre compte il suffirait de se promener à Subiaco, dans Assise, à Lourdes, à Czenstochowa, ou même à la Galerie Pitti, ayant en mains la Critique. Il faut toute l'atmosphère factice et livresque des cours et des Universités bien closes ; il faut en outre la terrible myopie des penseurs qui cherchent le réel dans les mots, pour que la Critique prenne une certaine actualité. Il est remarquable d'ailleurs qu'à part des disciples tellement infidèles qu'on les a jugés des traîtres à la pensée kantienne, comme Fichte, Hegel ou Schopenhauer ; à part la cohorte des « interprètes » qui ont tiré le kantisme dans tous les sens possibles et se sont régulièrement reproché les uns aux autres de n'y avoir rien compris (2) ; à part ces infidèles et ces incertains, le kantisme n'a

(1) Il n'est pas jusqu'au mouvement féministe lui-même que Kant soit incapable de comprendre. On sait que sa philosophie dure et caporaliste considérait les femmes comme des êtres inférieurs. Elles ne sont bonnes que pour la cuisine, estimait-il, et jamais il ne consentit à parler de choses intellectuelles avec n'importe quelle femme (cf. Borowski. *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's* 1804. p. 148). Ici encore quel formidable recul, même au simple point de vue humain, par rapport aux siècles de la Renaissance, au Moyen Age des grandes abbesses lettrées, au temps de saint Augustin et de Chrysostôme ; et quelle nouvelle tare d'anachronisme dans cette philosophie qu'on déclare si bien « appareillée aux temps modernes ». Inutile de dire que Kant n'a pas même soupçonné le mouvement social. Pour lui l'organisation des hommes entre eux se règle en *politique* : rien de plus. Et sa solution est simple comme un règlement de prison : obéissance aveugle à la loi, par respect pour l'impératif catégorique. Lafargue avait-il tort de l'appeler un petit « sophiste bourgeois »? — (2) L'histoire de l'interprétation du Kantisme est une des choses les plus ahurissantes qui soient. Dès le début Kant se plaint de n'avoir pas été compris par Garve (cf. *Allg. Deutsche Bibliothek.* Anhang zu d. 37 bis 52 Bd. 1783, p. 857) mais Stern (*Ueber die Beziehungen Ch. Garve's zu Kant.* Lpz.. 1884) déclare que Garve a été le critique le plus pénétrant de la philosophie kantienne. Vogel disait la même chose (*Erinnerungen an Ch. Garve*) tandis que Schelle (*Briefe über Garve's Schriften.* Lpz. 1800)

eu comme disciples que les « Kantphilologen » de l'école de Vaihinger. Chercher, par les procédés de la philologie, ce que Kant a voulu dire; reconstituer sa pensée sans y ajouter foi, comme on fait d'un rébus ou d'une vieille épitaphe, c'est-à-dire placer le kantisme bien en dehors du courant de la vie pour l'étudier comme une pièce de musée, c'est ce que d'instinct, les plus respectueux parmi les kantiens authentiques ont cherché à pratiquer. On ne pouvait mieux nous faire comprendre que le kantisme est mort.

Ce qu'on avait retenu de lui, pendant le XIXe siècle et ce qui fit sa popularité, c'est qu'au moment où l'empirisme offrait sa séduction, Kant abolissait le souci de la métaphysique. Cette négation parut une délivrance. Après la ruine des grands systèmes constructifs, quand l'hégélianisme acheva de sombrer; le *Zurück zu Kant* fut le cri de ralliement des positivistes matérialistes, à la manière de Lange, et il trouva de l'écho chez tous les ennemis de la métaphysique. Son succès d'estime Kant le dut à la partie destructive de son

affirme que Garve n'a rien saisi du kantisme. Il en sera de même pour tous les commentateurs. Borowski en 1804, était déjà dégoûté de ce refrain (*Darstellung des Lebens und Charakters Imm. Kant's*. Koenigsberg. 1804, p. 181). Plus de 80 ans après l'apparition de la critique, Kirchmann la réédite et déclare qu'il la trouve « claire et limpide » (Préface) mais Grapengiesser lui déclare tout net qu'il la comprend tout de travers, et que sauf Fries et Apelt tout le monde s'est mépris « à fond » (*Erklärung und Vertheidigung Kant's Kritik d. r. V. wider des Erläuterungen des Herrn von Kirchmann.* 1871. p. 93). Ce ne sont là que quelques exemples, on pourrait aisément les centupler. Sur les points fondamentaux du kantisme le désaccord est aussi complet que scandaleux. Quand Fichte publia son ouvrage, (*Wissenschaftlehre*) il affirma que « pas un seul des nombreux disciples de Kant n'avait même remarqué de quoi Kant voulait parler » et qu' « ils avaient admis dans la Critique tout juste ce que Kant entendait réfuter ». Il ne faisait exception que pour Beck; mais Reinhold, un kantien de la première heure, affirma que Beck détruit la Critique de haut en bas... En 1902 E. Marcus nous confie que Kant n'a encore été compris par personne (*Kant's Revolutionsprinzip*. 1902, p. 28).

œuvre. La technique laborieuse de la Critique n'enthousiasma jamais personne ; et les lacunes énormes de sa philosophie n'empêchèrent pas son triomphe auprès de ceux qui s'en servaient pour jeter bas la science du transcendant.

Aujourd'hui, sous des noms parfois différents, c'est la métaphysique qui recommence à fermenter partout, et la vision des choses, du monde et de la vie — la *Welt-und Lebensanschauung* — dont Kant essaya de doter ses contemporains apparaît dans son effroyable indigence. Celui qui ne pouvait comprendre — qui interdisait de comprendre — l'art, la prière, la musique, l'histoire, le progrès, le sensible, l'émotion, l'individuel ; celui qui sur tout cela n'a pu jeter qu'une condamnation dédaigneuse ; celui qui n'a rien à dire sur le devenir social ni sur la manière dont l'homme s'approche de Dieu ; le philosophe du statisme, de la logique pure, de la régularité mécanique et du rationalisme négatif, ce philosophe peut être fort intéressant quand on décrit l'anatomie de son système, mais il n'est plus de notre temps, et il n'a plus aucune leçon à nous transmettre (1). Encore une fois le kantisme est bien mort, mort sans laisser d'héritier, mort de sa propre raideur, qui excluait toute possibilité de rajeunissement et s'opposait à tout progrès.

Pierre CHARLES, S. I.

(1) Nous aurons l'occasion d'exposer la technique du système kantien dans un volume qui paraîtra sous peu et dont certains chapitres ont déjà été publiés ailleurs. Il est sans doute superflu d'ajouter que, montrant le caractère peu actuel du kantisme, nous n'entendons nullement condamner ceux qui en font l'étude minutieuse. L'histoire de la philosophie n'a pas à choisir ses objets.

La « Dévotion moderne »

Au point de vue politique le XVe siècle constitue, pour les Pays-Bas, une période d'apogée. Au point de vue religieux, par contre, il est essentiellement une époque de transition. Il nous fait franchir l'abîme qui sépare la foi docile du XIVe siècle de l'esprit réformateur du XVIe. Comme toute époque de transition, il nous présente une physionomie fuyante, qu'il est très difficile de fixer, même en ses traits essentiels. Dans quelle mesure faut-il voir en lui l'esprit médiéval qui meurt ou la mentalité moderne, qui germe et éclôt? Considéré en fonction de l'époque qu'il prépare, n'est-il que le prologue de la tragédie protestante, ou nous offre-t-il, malgré sa décadence religieuse indubitable, les signes avant-coureurs de la grande Renaissance catholique, que sera la contre-Réforme? Il faut l'avouer : ce n'est pas sous ce dernier aspect, qu'on nous le représente ordinairement.

Et cependant ce fut un siècle de grande activité religieuse, dans laquelle nos Pays-Bas jouèrent un rôle important. C'est l'époque où Bénédictins et Franciscains (1) se réforment, suivis en cela par les Cisterciens, qui fondent la « congrégation de Sibculo » (2) et par les Dominicains qui fondent celle de Hollande (3); c'est aux alentours de l'an 1400 que des

(1) Les abbayes de Rynsburg et d'Egmond furent réformées. Cfr. Blok : *Geschiedenis van het Nederlandsche Volk* 2e edit., dl. II, p. 454. — Les Franciscains se réformèrent sous l'impulsion du célèbre prédicateur Brugman. Cfr W. Moll., *Johannes Brugman en het Godsdienstig Leven onzer vaderen in de XVe eeuw*, 2 dl. Amsterdam, 1854. — (2) Le couvent de Sibculo était à l'origine une maison de frères de la vie commune. Cfr. E. Barnikol : *Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben.* Tübingen, 1917. — (3) Raymond M. Martin o. p. : *Jean Uyt den Hove*, pp. 33-54. Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique, 3e série, t. 10e, Louvain, 1914. — G. Meyer, o. p. : *Een hollandsche Kloosterhervorming in de 15e eeuw.* De Katholiek, dl. CXLVI,

formes nouvelles de piété jaillissent des cœurs (1) et enfin c'est au XVe siècle que la « dévotion moderne » arrive chez nous à son plein épanouissement. Sans faire de ce mouvement religieux ainsi nomné, *la* source, où vinrent puiser tous les grands réformateurs du XVIe siècle, depuis saint Ignace jusqu'à Zwingle et Calvin (2), l'on peut dire, sans exagération, que son activité est un fait capital dans l'histoire religieuse de notre XVe siècle.

Je voudrais, dans les quelques pages qui vont suivre, en esquisser brièvement l'histoire et le caractère.

L'Initiateur.

Pour en retrouver l'origine, il faut remonter au XIVe siècle, à Gérard Groote. Le « Père » de la dévotion moderne, comme on l'appelle, se détache, entre tous les personnages religieux de son époque, avec un relief saisissant. Sa vie cependant n'exige pas une longue biographie et le cadre, dans lequel elle se déroula, fut, somme toute, fort simple (3).

Né dans la petite ville de Deventer en 1340, il y meurt

blz. 113-150. Raymond M. Martin, o. p. : *Lettre de Jean Uyt den Hove, o. p. à Charles-le-Téméraire*, Rome, 1924.

(1) Albert Dufourcq, *Histoire moderne de l'Église*, 1e partie, pp. 200 et svt. Paris, 4e édit. — (2) Comme semble le prétendre A. Hyma : *The Christian Renaissance*, Grand Rapids Michigan, 1924. Voir la critique du Dr J. De Jong : Het Karakter en de Invloed van de Moderne Devotie, *Historisch Tijdschrift*, IVe jg., Ie afl. (1925), blz. 26-58 ; et la réplique de Hyma : The Influence of the Devotio Moderna, *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, nieuwe serie*, dl. XIX, afl. 3/4 (1926), blz. 275-278. — (3) Les principaux ouvrages modernes consultés sont : Karl Grube, *Gerhard Groot und seine Stiftungen*, Köln 1883. — Dr J. G. R. Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn Invloed*, 3 dl. Utrecht, 1875-80 — Hyma, o. cit. — A. Auger, *Etude sur les Mystiques des Pays-Bas au Moyen âge*, dans les Mémoires couronnées par l'Académie de Belgique, Bruxelles 1892. Bonet-Maury, *Gérard de Groote. Un précurseur de la Réforme au 14e siècle*, Paris 1878. — Knappert, *Het Ontstaan en de Vestiging van het Protestantisme in de Nederlanden*. Leiden.

44 ans plus tard. Sa première éducation avait dû être foncièrement chrétienne, car sa mère était très pieuse et son père, homme de devoir, savait sacrifier ses intérêts temporels aux exigences de sa foi. Malheureusement l'enfant avait perdu ses parents vers l'âge de 10 ans, lors d'une épidémie de peste qui sévissait en Europe (1). A quinze ans, il quitta sa ville natale pour aller étudier à Paris et à Prague. A Paris, il conquit le grade de maître ès-arts; il acheva sa formation intellectuelle à Prague. Ici comme là-bas il mena une vie frivole et mondaine, en jeune homme qui ne connaît guère les soucis matériels et ne s'embarrasse pas davantage de scrupules religieux.

Vers 1362 nous le retrouvons à Deventer, jeune, riche et savant, grand amateur de livres et encore plus, peut-être, de gloire et de plaisirs. Ses concitoyens cependant le tiennent en grande estime. En 1366 les magistrats de la ville le chargèrent d'une mission délicate près du pape Urbain V, à Avignon. Il s'en tira avec honneur, car, à son retour, il fut gratifié de deux prébendes de chanoine, l'une de Saint-Martin d'Utrecht, l'autre de Notre-Dame d'Aix-la-Chapelle. Sur ce, il alla se fixer à Cologne, persuadé que sa nouvelle dignité ne lui imposait d'autre obligation que d'en toucher les émoluments.

Néanmoins le retour à une vie plus sérieuse et plus chrétienne ne devait pas tarder. Plusieurs avertissements providentiels en marquèrent les étapes. Ce fut d'abord, à Cologne, les reproches d'un solitaire inconnu. Ce fut ensuite à Deventer, où il était retourné, une grave maladie, qui le conduisit aux portes du tombeau. Enfin, les objurgations de son ancien ami Henri de Calcar, devenu prieur de la chartreuse de Monnikhuisen, près d'Arnhem achevèrent de le

(1) Dr. M. van Rhijn, *De Bekeering van Geert de Groote*, medegedeeld door, *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, nieuwe serie dl. xix afl. 2 (1926), blz. 159-160.

convertir. Il renonça successivement à ses deux prébendes; puis, par un acte en date du 20 septembre 1374, il fit don de sa maison paternelle à de pauvres filles, « qui voulaient servir Dieu », ne s'y réservant pour lui-même que deux misérables petites chambres.

Il y vécut trois ans, fidèle au programme de vie qu'il s'était tracé. C'est vraisemblablement vers cette époque qu'il se rendit à Groenendael pour y voir Ruysbroeck. Malgré la diversité de caractère et de tendances, le grand mystique exerça une profonde influence sur le jeune converti. Peut-être en découvrons-nous la trace dans une décision prise par ce dernier, en 1377. Il résolut alors de se retirer complètement de la vie du monde. A cet effet, il sollicita de son ami Calcar, l'autorisation de séjourner dans la chartreuse, sans toutefois s'astreindre par vœu à l'observance de la règle. L'autorisation obtenue, il y vécut deux ans, dépassant l'austérité cartusienne par ses propres macérations. Et cependant, avec son tempérament actif et bouillant, avec son riche talent oratoire, Groote était fait pour l'apostolat direct, bien plus que pour la contemplation. C'est ainsi, du reste, qu'en jugea le prieur de la chartreuse. Il supplia son ami de retourner dans le monde et de consacrer ses aptitudes au ministère de la parole publique.

Groote céda à ces instances. Il retourna à Deventer et s'occupa d'abord de grouper en sodalité religieuse les pieuses filles qu'il avait accueillies dans la maison paternelle. Il leur fixa des statuts, conformes à la direction pratique qu'il voulait donner au mysticisme de son temps. Ainsi fut fondée la première maison de sœurs de la vie commune, le 23 juillet 1379.

Il s'agissait maintenant de se consacrer au grand apostolat de la prédication. Pour pouvoir prêcher, il fallait être au moins diacre. Groote s'adressa en conséquence à son ordinaire l'évêque d'Utrecht.

C'était alors Florent de Wevelinkhoven, homme instruit et énergique, habile administrateur et, qui mieux est, d'une piété solide et profonde. En cette même année 1379, il avait échangé l'évêché de Munster avec celui d'Utrecht, n'aspirant à rien d'autre qu'à faire la paix avec les princes voisins et à organiser solidement son vaste diocèse dont les limites se confondaient presque avec celles de la Hollande d'aujourd'hui.

C'est dire que Gérard Groote trouverait chez lui bon accueil. Il obtint en effet l'autorisation écrite de prêcher dans tout le diocèse et reçut le diaconat vers la fin de l'année. Quant à la prêtrise, son humilité ne put jamais se résoudre à la recevoir. Il exerça le ministère de la parole pendant trois ans. Son succès fut immense. Pour le comprendre, il faut se reporter à son époque. Nous, hommes du XXe siècle, accablés de journaux et de livres, sursaturés de lecture et, par surcroît, d'esprit sceptique et railleur, nous ne « réalisons » plus l'effet formidable de la parole sacrée sur des esprits rudes et grossiers, mais crédules et de foi intacte, ignorants et illettrés mais d'autant plus avides d'apprendre et de connaître. Le passage d'un prédicateur ambulant, d'un de ces « prêcheurs de mission » comme le moyen âge et l'époque moderne en ont tant connus, était tout un événement, c'était même le grand événement, pour lequel on quittait tout, on interrompait les occupations les plus importantes. Qu'on se rappelle les triomphes d'un Vincent Ferrier, d'un frère Richard, d'un Olivier Maillard en France, d'un Brugman, en Hollande, d'un Berthold de Ratisbonne ou d'un David d'Augsbourg, en Allemagne, d'un Bernardin de Sienne en Italie. A côté d'eux, nos prédicateurs les plus en vogue semblent des méconnus.

Gérard Groote fut un de ces prédicateurs, le plus goûté et le plus influent de son pays à cette époque (1). C'est qu'à la

(1) W. J. Kuehler. De prediking van Geert Groote, *Teyler's Théol. Tydsch.* 1907, blz. 51 vlg., 208 vlg. Knappert, o. c., Acquoy, o. c., etc. —

bienveillance de ses auditeurs, il joignait d'extraordinaires qualités oratoires. Il connaissait à fond les misères et les aspirations profondes de son temps. Il avait l'imagination vive et la parole mordante. Ses sermons, réalistes et pratiques, tranchaient sur les homélies abstraites et sèches, qu'on débitait de plus en plus autour de lui. Rappelons-nous que nous sommes déjà en pleine décadence de la scolastique. Son tempérament trop belliqueux pour ménager ses auditeurs ou masquer la vérité, donnait à ses discours un caractère de rude franchise, qui plaisait au peuple. Enfin, il avait pour lui sa conversion et l'austérité de sa vie. Aux yeux de la masse, elles entouraient sa personne d'une auréole de sainteté et fournissaient le gage certain de la sincérité de sa doctrine.

Il prêcha au peuple dans sa langue maternelle ; aux ecclésiastiques, par contre, en latin. Ici, son succès fut très relatif. Beaucoup ne goûtaient que médiocrement son impitoyable franchise. Du reste, il faut bien l'avouer : Gérard Groote dépassait parfois la mesure (1). Il lui arrivait de pousser l'amour de la vérité jusqu'à la brutalité ; avec son caractère à l'emporte-pièce, il ignorait trop les nuances, les transitions ou les accommodements opportuns. Toute une cabale se monta contre lui. Bon nombre de prêtres médiocres, qu'il avait fustigés dans certains de ses sermons, les magistrats de certaines villes, qu'offusquaient ses violences contre les hérétiques, enfin quelques religieux susceptibles, qui s'effrayaient de la hardiesse de certaines de ses idées, (2) agirent secrètement contre lui auprès de l'évêque. Ils réussirent dans leur dessein. En 1383, le prélat retira toutes

(1) Kuehler *o. c.*, Knappert *o. c.*, pp. 35-38, Acquoy *o. c.*, I, 37, I, 51 et svt. — *Epistola VIII* dans l'édition De Ram, 1861. — Clarisse Th. A. en J., *Over den geest en de denkwijze van G. G., kenbaar uit zijne Schriften. Archief voor kerkelijke Geschiedenis*, dl. I, 371 vlg., II 307, VIII 3-107. — (2) Le P. Mulder s. I., professeur à l'université de Nimègue, se propose de faire une étude approfondie sur les idées philosophiques et théologiques, contenues dans les écrits de G. G.

les autorisations spéciales de prêcher. Seuls donc les prêtres pourraient désormais exercer cette fonction sacrée. Mesure générale en apparence, mais qui en réalité visait uniquement le diacre Gérard Groote.

Celui-ci se soumit. Triste et découragé, il se retira à Deventer au milieu de ses livres (1). Mais ses amis ne l'entendirent pas ainsi. Ils en appelèrent à Rome auprès du pape Urbain VI. Il semble bien qu'après une année d'attente, ils obtinrent gain de cause. Seulement la décision de Rome arriva trop tard. Le 20 août 1384, Groote était mort de la peste, contractée au chevet d'un ami.

Telle fut la vie de celui qu'on a appelé un autre saint Jean-Baptiste, ou encore, le marteau des hérétiques (2). De ces exagérations oratoires, ne retenons que l'hommage rendu à son zèle débordant et à son inébranlable attachement à l'Église romaine. Malgré certaines outrances de parole et en dépit de quelques bizarreries de pensée, fruit de sa formation éclectique, il avait le sens du catholicisme. Il possédait à un rare degré, ce qui en est la quintessence : à savoir, le respect de la hiérarchie et surtout la soumission filiale à la personne du souverain pontife. Ayant vécu à la lisière de deux époques fort différentes, il fut en quelque sorte la vivante synthèse de leur esprit respectif. A une âme médiévale, s'alliaient chez lui des goûts d'humaniste et l'esprit critique d'un homme de la Renaissance (3). Sa piété elle-même participait, pour ainsi dire, à la complexité de sa personne. Si, par sa fraîcheur et sa fougue, elle appartenait encore au moyen âge, elle annonçait déjà les temps nouveaux, par son caractère plus rationnel et plus

(1) J. Van Ginneken, Het Dagboek van G. G. in de maanden zijner schande. *Studiën*, April 1927, blz. 249-293. — (2) Les biographies de J. Busch et de Thomas a Kempis. Cf. Acquoy, o. c. — (3) Dom J. Huyben, o. s. b. Bartholomaeus Anglicus en zijn Invloed. *Ons Geestelyk Erf*, dl. 1, afl. 2 (April 1927), blz. 170 en vlg.

méthodique, par une certaine tendance à la systématisation et par un souci plus grand d'application immédiate à la vie quotidienne.

Les historiens placent Gérard Groote au seuil de la « *dévotion moderne* ». Ce rapprochement est symbolique. Mais il n'est pas que cela.

Gérard Groote et la Dévotion moderne.

L'année 1383-1384, passée dans le silence et la disgrâce, fut pour Gérard Groote la plus importante de sa vie. Jusqu'alors il avait été prédicateur et écrivain spirituel. En cette dernière année 1383-1384, il devint surtout l'homme de la *dévotion moderne*. C'est à sa participation à ce mouvement religieux, bien plus qu'à son éloquence ou à sa plume, qu'il doit sa célébrité

On a résumé les rapports de Groote avec la *dévotion moderne*, en lui attribuant la paternité de celle-ci. Le mot n'a qu'un inconvénient : c'est d'être un peu vague. Il faut le préciser, sous peine d'attribuer au célèbre prédicateur un rôle qu'il n'eut pas.

Vers la fin du XIVe siècle déjà et pendant tout le XVe, la réforme de l'Église est à l'ordre du jour. On en sent le besoin partout, on y travaille en plusieurs pays, on y réussit même partiellement. En Italie, en Autriche, dans le Palatinat et en Bavière, en Allemagne enfin, s'allument des foyers de renouveau religieux (1). Mais nulle part ailleurs, peut-être,

(1) A. Dufourcq, o. c. — Zibermayr J., *Die Legation des Kardinals Nicolaus Cusanus und die Ordensreform in der Kirchenprovinz Salzburg.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 29es Heft) Münster. — Dr Johannes Heldwein, *Die Klöster Bayerns am Ausgange des Mittelalters*, München, 1913. — Dom U. Berlière. La réforme de Melk au XVe siècle, *Revue Bénédictine*, XII (1895), 204-13, 289-309. — Idem. Les origines de la congrégation de Bursfeld, *Revue Bénédictine* XVI. — D. Antoniolli, o. s. n. *Lodovico Barbo, fondatore della Congregation di Santa*

cette activité ne fut plus vive qu'aux Pays-Bas. Nous y assistons, vers la fin du XIVe siècle, à une orientation nouvelle de la piété (1). Résultat, en partie, d'une réaction contre la spiritualité spéculative des grands mystiques, en partie aussi, du désir de prolonger leur action, celle de Ruysbroeck en particulier, dans les milieux, que la sublimité de leur doctrine ne permettait pas d'atteindre. Cette piété renouvelée, cette « dévotion moderne » comme on l'appela, est surtout l'œuvre d'une association pieuse, celle des frères (2) et des sœurs de la vie commune (3), et d'une congrégation de chanoines réguliers de saint Augustin, celle de Windesheim (4). — Très unies l'une à l'autre, du moins au début

Giustina in Padova. Modena, 1910. — Fritz Bünger. *Beiträge zur Geschichte der Provinzialkapitel und Provinziale des Dominikanerordens* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 14es Heft) Leipzig 1919.

(1) POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 378 et svt., Paris 1921. — (2) Pour l'histoire des frères de la vie commune, signalons outre les ouvrages sur Geert Groote, déjà cités : E. BARNIKOL, *Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben*, Tübingen 1917. — DELPRAT, *De Broederschap van G. Groot*. 2 ed. Arnhem 1856. — LÖFFLER K., *Heinrich von Ahaus und die Brüder v. G. L. in Deutschland* (Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, vol. XXX) München 1909. — IDEM. Neues über Heinrich von Ahaus. *Zeitsch. für Gesch. und Altertumskunde Westfalens*, vol. LXXIV (1916) pp. 229-240. — A. DROST, De Broederschap des gemeenen levens en haar Invloed op de Hervorming in ons Vaderland *Geloof en Vrijheid*, *N. S.* jg. I (1890) blz. 273 vlg. — HOENING G. — *Die Brüder des geneinsamen Lebens und ihre Bedeutung für ihre Zeit*, Gütersloh, 1894. — P. MESTWERDT *Die Anfänge des Erasmus. — Humanismus und Devotio Moderna.* Leipzig 1917. — HEDWIG VENSCHOTT, *Geistiges Leben im Augustinerorden am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit.* (Historische Studien, Heft 129), Berlin 1915, aperçu général intéressant, mais un peu superficiel et pas toujours exact. — (3) KUEHLER, *Johannes Brinckerink en zyn klooster te Diepenveen*, Rotterdam 1908. D. A. BRINKERINK, *Van den doechden der vuriger ende stichtiger susteren van Diepen Veen*, Leiden 1902. — D. DE MAN, *Hier beginnen sommige stichtege punten van onsen oelden zusteren*, Den Haag 1919. — (4) L'ouvrage capital reste toujours celui de ACQUOY déjà cité. — VAN SLEE, *De Kloostervereeniging van Windesheim*, Leiden 1874.

de leur existence, elles personnifient les nouvelles tendances religieuses, et c'est elles que l'on désigne ordinairement, quand on parle de la *dévotion moderne*.

Disons-le tout de suite : le rôle de Gérard Groote dans leur fondation a été longtemps exagéré. Nous avons vu comment il établit la première maison des sœurs de la vie commune. Les statuts qu'il leur donna étaient assez sommaires. On y voit le souci de concilier l'état supérieur de vie, qu'elles désiraient, avec la condition de laïques, qu'elles devaient garder. Aussi, ni vœux, ni vêtement monastique, ni appellation religieuse. Leurs habits seraient ceux des autres honnêtes femmes de la ville. Elles devraient vivre dans la chasteté et obéir à une régente (meistersche), élue chaque année à la majorité des voix; élection qui serait confirmée par les échevins. Enfin, il leur était interdit de mendier, le travail des mains devant être leur unique source de revenus (1). — Si Groote est incontestablement le fondateur des sœurs de la vie commune, un de ses disciples Johann Brinckerinck en fut l'organisateur (2). Ce frère de la vie commune en prit la direction en 1392. L'institution était déjà bien déchue en ce moment et il fallut toute l'habilité et l'énergie du nouveau directeur pour y rétablir la discipline et y faire accepter ses constitutions définitives. C'est grâce à lui, en grande partie, que l'institution put se développer dans la suite.

A côté de cette première institution surgit bientôt une seconde : celle des frères de la vie commune. Dès le début du XVe siècle, elle couvrira de ses fondations les Pays-Bas et l'Allemagne tout entière. Association plutôt que congrégation religieuse, car elle en exclut, à son tour, les vœux, l'habit et la règle uniforme. Elle ne porte pas de titre officiel. Les membres sont appelés tour à tour : Clercs dévots, frères de

(1) Auger, o. c. p. 269. — (2) cf. Kuehler, o. c.

la vie commune, frères hiéronymites, fraterheeren, Heerflorensbroeders. On y distingue des prêtres, des clercs et de simples laïcs, vivant sous la direction d'un « recteur » et s'efforçant avant tout de « servir Dieu dans l'humilité et la simplicité » (1). Ils vivaient en communauté de biens, s'occupaient d'éducation et de travaux scientifiques et gagnaient leur vie en copiant des livres. Aucune organisation centrale ne groupait les différentes maisons sous une autorité supérieure. Les « recteurs » de Hollande se réunissaient chaque année à Zwolle, en un « colloquium », une entrevue où se discutaient les intérêts communs. En Allemagne nous ne retrouvons même pas cet ambryon d'unité. Nous y rencontrons quelques maisons isolées, et d'autres groupées en quatre circonscriptions (Kreise) (2), comprenant chacune une maison-mère avec ses affiliations. Ces circonscriptions n'avaient guère d'autre principe d'unité que la communauté d'origine ou le voisinage des maisons; elles étaient en tout cas indépendantes les unes des autres, et malgré de multiples efforts pour les réunir elles maintinrent la séparation.

Telle fut l'association des frères de la vie commune à l'époque de son plein épanouissement. Il s'en faut de beaucoup qu'elle soit l'œuvre de Gérard Groote. Sur la foi des anciens chroniqueurs, comme Busch et Thomas a Kempis, on lui en attribuait, en partie du moins, la fondation. Voici dans quelles circonstances. Après sa conversion, Groote était resté grand collectionneur de livres. Pour s'en procurer de nombreuses copies, il avait réuni autour de lui des jeunes clercs de l'école du chapitre de Deventer. Moitié copistes, moitié disciples, ces jeunes gens lui étaient très attachés et subissaient profondément son influence. Il en était de même

(1) Jacobus Trajecti *narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*, édidit Schoengen, Amsterdam 1908, p. 8. — (2) La circonscription de Münster, celle d'Hildesheim, celle de Cologne ou du Rhin et enfin celle de Würtemberg. Cf. E. Barnikol, o. c.

de Florent Radewijns, (1) maître ès-arts de l'université de Prague et chanoine de Saint-Pierre à Utrecht. Ayant assisté un jour, à un sermon de Gérard Groote, il se prit d'une telle admiration pour lui, qu'il abandonna son canonicat, et devint volontairement simple vicaire de Saint-Lebuin de Deventer, afin de pouvoir vivre dans l'intimité de son maître vénéré. Vers 1381 il lui proposa de réunir ses jeunes copistes en une communauté religieuse. Leurs ressources mises en commun leur permettraient de vivre. Groote hésita longtemps, tant il craignait l'opposition des Ordres mendiants à ce nouveau genre de vie. Enfin il acquiesça. « Eh bien! au nom de Dieu, leur dit-il, commencez cette vie commune; je serai votre défenseur et protecteur fidèle contre tous vos adversaires ». Et ainsi fut fondée l'association des frères de la vie commune.

Tel est le récit, que nous fait J. Busch, dans sa célèbre chronique de Windesheim. En réalité, cette communauté de jeunes copistes, à laquelle Groote se consacra tout entier après sa disgrâce, ne fut jamais et ne songea jamais à être une maison de frères de la vie commune. Ni Gérard Groote, ni Florent Radewijns († 1400) après lui, n'en ont fondé. Sans doute, c'est parmi leurs disciples que la célèbre association recrutera ses premiers membres; mais elle-même ne verra le jour qu'après eux (2).

La fondation de Groote et de Radewijns n'était vraisemblablement qu'un arrangement provisoire en attendant des temps meilleurs. Déjà dans le courant de l'année 1382, Groote songea à changer le caractère de l'institution. L'opposition qu'elle rencontrait du fait de ne pas avoir de règle approuvée, les périls auxquels les associations libres étaient exposées, enfin le souvenir de Ruysbroeck et de Groenendael, le déterminèrent sans doute à donner à ses disciples, la règle

(1) Outre la biographie de Thomas a Kempis, nous avons celle de J. H. Gerretsen, *Florentius Radewijns*, Nijmegen 1891. — (2) Cf. E. Barnikol o. c. et K. Löffler o. c.

des chanoines réguliers de Saint-Augustin. La mort l'empêcha de réaliser ce dessein. Mais à ces derniers moments, il exhorta ses disciples à suivre ses conseils, leur promettant lumière et protection du haut du ciel. Pour des motifs qui nous échappent, le vœu du maître mourant ne fut exaucé qu'en 1387. Radewijns et ses disciples édifièrent en cette année le monastère de Windesheim, près de Zwolle. Il deviendrait bientôt la maison-mère de la célèbre congrégation de ce nom.

Les rapports de Gérard Groote avec les trois institutions dans lesquelles se ramifia la dévotion moderne peuvent donc se résumer en ces termes : il fonda la première et l'organisa provisoirement; il prépara, à son insu, la seconde et conseilla la troisième. Mais le secret de sa grande influence, ne l'oublions pas, réside dans l'ascendant extraordinaire qu'il exerça sur ses disciples. Ceux-ci, devenus les fondateurs de la congrégation de Windesheim ou de l'association des frères de la vie commune, s'inspirèrent des leçons et des exemples du maître bien-aimé. C'est surtout par eux que Groote a exercé une action profonde et durable sur le développement et sur la spiritualité de la dévotion moderne.

La spiritualité et la dévotion moderne.

Pour être le point de départ d'une piété nouvelle, la dévotion moderne ne prétendit nullement rompre avec le passé. La preuve en est facile à faire. Parcourons les ouvrages de ses écrivains ou observons leur genre de vie, nous y verrons bien vite l'empreinte de multiples influences. L'on a même pu dire que dans la nouvelle école tous les grands courants spirituels du moyen âge confluent. Il n'est malheureusement pas possible de les identifier tous, ni même de fixer avec exactitude le rôle qui revient à chacun. Contentons-nous de signaler les principaux.

Celui de saint Augustin est capital, à tel point qu'on a

défini la dévotion moderne comme le triomphe de son esprit sur celui d'Ockam (1). Il est certain que l'évêque d'Hippone était un des auteurs préférés de Groote et de ses disciples. Il est non moins certain que les frères de la vie commune et les chanoines de Windesheim répudièrent l'agnosticisme universitaire et la sophistique bavarde des purs logiciens, fruits de l'Ockamisme. Avec saint Augustin, mentionnons saint Bernard. N'est-ce pas à leur imitation que les « dévots » de Windesheim et de Deventer ont emprunté la « via regia », c'est-à-dire celle qui mène à travers la méditation et l'imitation de la vie du Christ vers la connaissance et la vision de Dieu, vers l'union mystique (2)?

A côté de saint Augustin et de saint Bernard, signalons saint Bonaventure et l'école franciscaine (3). Toute la charpente et plusieurs passages du *de Spiritualibus Exercitiis* de Florent Radewijns, sont empruntés à l'*Incendium amoris* ou *de Triplici Via*. Des emprunts analogues ont été faits par Gérard de Zutphen et Mauburnus. Enfin la prière méthodique que la dévotion moderne a, si l'on peut dire, vulgarisée, n'est-elle pas due à l'influence du « Docteur dévot »?

N'oublions pas l'école cartusienne (4). Pour cachée qu'elle soit, et peu étudiée jusqu'à présent, son action n'en est pas moins très réelle. Si l'on n'en trouve pas des traces bien nettes dans les écrits spirituels, on en rencontre dans

(1) A. Renaudet, *Préréforme et Humanisme*, Paris 1916, p. 70. — (2) Heinricu Boehmer, *Loyola und die deutsche Mystik* (Berichte über die Verhandlungen der Sachsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-Hist. Klasse, 73e Bd 1921. — 1 Heft) — H. Watrigant, s. i., La Méditation méthodique et l'école des Frères de la vie commune, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 3e année (1922) p. 135, note 1. — Alexandre Brou, *Saint Ignace, maître d'oraison*, Introd. xxiii, Paris 1925. — (3) Symphorien de Mons, o. m. c. — L'*Influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas a Kempis* (Extrait des Études franciscaines, 1921-1923), Paris, 1923. — (4) Watrigant, o. c. p. 136.

l'organisation et le gouvernement de la Congrégation de Windesheim (1). C'est du reste à l'influence cartusienne, à côté de celle de Ruysbroeck, qu'il faut attribuer une bonne partie de la formation religieuse de Gérard Groote. Faut-il rappeler, enfin, que ce furent les Frères de la Vie Commune qui publièrent (en 1482) et mirent en vogue la *Scala claustralium*, attribuée à Guigues II, neuvième prieur de la Grande Chartreuse († 1188 ou vers 1193) (2).

Mentionnons en passant, l'estime qu'avait maître Gérard, ainsi que ses disciples, pour Henri Suso (1295-1366) et son « Horologium eterne sapiencie, » (3) et venons-en, pour terminer, à Ruysbroeck.

Le prieur de Groenendael n'a pas connu la dévotion moderne, mais il en a été, en quelque sorte, l'inspirateur. Je ne pense pas qu'il ait poussé Gérard Groote à fonder les Frères de la Vie commune ; mais c'est grâce à lui que Windesheim vit le jour et adopta, par l'intermédiaire du couvent d'Eemstein, les constitutions de Groenendael.

En même temps qu'il déterminait le genre de vie de Windesheim, il inspirait fortement la littérature « dévote » (4). On pourrait, au premier aspect, s'en étonner. La dévotion moderne n'est-elle pas représentée comme la réaction de l'esprit pratique, de la piété affective, contre le mysticisme spéculatif du « Docteur extatique » ? C'est oublier, cependant, que celui-ci n'est pas un simple contemplateur mystique ; mais que, s'inspirant de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Bernard, tout aussi bien que du pseudo-Denys, il réserve, comme eux, une bonne place à la pratique.

(1) Voir plus loin. — (2) Dom A. Wilmart, Les écrits spirituels des deux Guigues, *Revue d'Ascét. et de Myst.*, 1924, pp. 59-79, 127-158. — (3) Dr D. De Man. Heinrich Suso en de Moderne Devoten, *Ned. Arch. voor Kerkgeschiedenis*, nieuwe serie dl. xix afl. 3/4 (1926) blz. 279-283. — (4) Watrigant, o. c. — P. Groult, *Les Mystiques des Pays-Bas et la Littérature espagnole du 16e siècle*, Louvain 1927, pp. 37 et svt.

C'est le cas dans son chef-d'œuvre : l'*Ornement des noces spirituelles*; c'est le cas aussi dans le *de septem gradibus unionis* et dans le *de septem virtutibus*, traduits, tous les trois, par Gérard Groote (1). N'oublions pas, ensuite, qu'à côté de tendances plus didactiques et plus pratiques, représentées par des écrivains comme Groote, Busch, Radewijns, Gérard de Zutphen et Mauburnus, nous rencontrons, chez les auteurs de la dévotion moderne, un courant mystique nettement inspiré par la spiritualité spéculative du XIVe siècle. Ainsi, Henri Mande s'appropria si bien les idées et même le style de Ruysbroeck qu'on l'a appelé « le Ruysbroeck de Hollande » et qu'on l'a même accusé de plagiat (2). Gerlach Petersen (1378-1411), le plus grand mystique peut-être de l'école windesémienne, présente dans son *Soliloquium* des analogies non moins frappantes avec des passages de Ruysbroeck (3). L'*Imitation de Jésus-Christ* (4), et même le *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Jean Mombaer (Mauburnus), l'ouvrage-type cependant de la spiritualité

(1) Auger, o. c. Watrigant, o. c. — (2) Dr L. Reypens s. i. : Le sommet de la Contemplation Mystique. *Revue d'Ascét. et de Myst.*, 1924, p. 35 note. — Groult, o. c. — (3) Dom E. Assemaine, *Le soliloque enflammé de Gerlac Peters*, Saint Maximin (Var), 1921. — Reypens, o. c. p. 33 et svt. — Groult, o. c. — (4) A. Spitzen, *Thomas a Kempis als Schrijver der Navolging van Christus gehandhaafd*, Utrecht 1880, pp. 72-74. L. Reypens, o. c. (1923) pp. 267 et svt. — Groult, o. c.

On sait que la question de l'auteur de l'Imitation a été remise sur le tapis. Le P. Van Ginneken s. i. attribue l'ouvrage à Gérard Groote. J'avoue qu'il ne m'a pas convaincu. Voir à ce sujet : J. Van Ginneken, Geert Groote en Jan van Schoonhoven zijn de ware schrijvers der Imitatio X[i] *De Nieuwe Eeuw*, 16 September 1926, blz. 1588/89. — Idem. Geert Gr. de schrijver van boek II en III der Imitatio Christi. *Studiën*, Februari 1927, blz. 85-120. — Dr Paul Hagen, *Mahnungen zur Innerlichkeit, Eine Urschrift des Buchs von der Nachfolge Christi*. Lübeck 1926. — Dom J. Huyben o. s. b. soutient les droits de Thomas a Kempis dans *Ons geestelijk Erf* 1 afl. (janvier 1927). — De même : R. Verdeyen, Thomas a Kempis est-il l'auteur de l'Imitation? *Revue belge de Phil. et d'Histoire*, mars-juin 1927, pp. 235-239.

méthodique sous sa forme la plus accentuée, offrent des traces de la même influence (1).

Du concours de toutes ces influences, et nous en passons (2), est sortie cette « *piété moderne* » qu'on a caractérisée, à bon droit d'ailleurs, comme un mysticisme pratique, basé sur la résignation complète et humble à la volonté de Dieu, sur la connaissance intime de la vie de Jésus, origine de toute vertu et modèle de toute sainteté ; sur la fuite du monde et de ses plaisirs, l'amour de la cellule et de sa solitude (3).

Mais qu'y a-t-il d'original dans tout cela? En quoi la dévotion moderne a-t-elle innové? Ici les avis diffèrent.

Est-ce dans la réglementation des exercices spirituels? Mais cette « piété d'ordonnance », comme on l'appelle, non sans une pointe de dédain (4), elle l'a répandue, sans doute, et même accentuée, mais elle ne l'a pas inventée. La prière méthodique, nous l'avons dit, existait du temps de saint Bonaventure et même avant lui (5).

Est-ce par la place centrale qu'elle accorde à la personne de Jésus-Christ? L'affirmer serait méconnaître le rôle de l'école franciscaine.

Est-ce dans « l'importance plus grande accordée à l'âme et à l'individu, préludant ainsi à la déification de l'homme par l'humanisme? (6) »

(1) Mauburnus, *Rosetum Exercitiorum*, p. 476 et svt. Douai 1620. — Groult. o. c. 2) Mentionnons encore celle des Victorins, celle de Grégoire le Grand (cfr Watrigant, o. c., Mgr Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926. p. 518), de Guillaume de St Thierry (cfr. Wilmart, o. c. p. 146. Plus tard celle de Gerson. — (3) Auger, o. c. — (4) Pourrat, o. c — (5) H. Watrigant, s. i., Quelques promoteurs de la Méditation méthodique au 15e siècle (C. B. E.) 1919. — (6) Symphorien de Mons o c. p. 56. — Dr A. Zijderveld, Het laatste Werk van Prof. Kalff, *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 41e jg. 3 afl. (1926), blz. 261-284. — Von Bezold, *Ueber die Anfänge der Selbstbiographie und ihre Entwicklung im Mittelalter*. Erlangen, 1893.

Je ne le pense pas. Le christianisme lui-même a développé le sentiment de notre personnalité. Ce sentiment, si fortement exprimé déjà dans les Confessions de saint Augustin, s'est développé depuis lors, à travers tout le moyen âge, surtout aux XIIIe et XIVe siècles.

Cette originalité, il ne faut pas davantage la chercher dans un retour aux Saintes Écritures, au Nouveau Testament en particulier. C'est un des indices sur lesquels on s'est appuyé pour prétendre que les « dévots » étaient des précurseurs de la Réforme. C'est à tort. Groote et ses disciples se sont bornés à s'avancer dans la direction où d'autres s'étaient engagés avant eux. L'étude de la Bible n'a jamais été négligée au moyen âge. Elle fut en honneur dans nos pays, non seulement sous une forme populaire et intuitive, — témoins les « contes bibliques », les « bibles historiées » si répandues, témoins surtout les sculptures aux portiques de nos cathédrales, — mais aussi sous la forme plus relevée de l'utilisation du texte latin ou de traductions en langue vulgaire. Sans doute, celles-ci se multiplient au XVe siècle. Mais rien ne prouve que ce soit principalement sous l'influence de la dévotion moderne (1).

Où est donc l'originalité de cette école? Son originalité, ne la cherchons pas trop dans de nouveaux principes de spiritualité ou dans des formes de piété jusqu'alors inconnues. La dévotion moderne n'a guère innové; elle s'est assimilé et a utilisé d'une façon heureuse toute la tradition médiévale. Voilà son originalité! Profondément imprégnée des traditions ascétiques et mystiques, elle les a canalisées, mettant davantage en relief certaines idées et certains principes, poussant plus avant des méthodes déjà existantes. Chez elle, toute la doctrine et toutes les traditions du passé, se sont fondues en

(1) Voir le compte rendu de De Jong sur le livre de Hyma l. c. Dr Franz Falk, *Die Bibel am Ausgange des Mittelalters, ihre Kenntnis und ihre Verbreitung*. Köln 1905.

une piété à la fois pratique et contemplative, nullement contemptrice du culte extérieur, mais mettant davantage l'accent sur les rapports intimes de l'âme avec Dieu ; toute concentrée autour du Christ, non pas tant du Christ souffrant et mourant, mais du Christ modèle accompli des vertus de chaque jour, du Christ de Nazareth et de la vie publique. Piété humble, un peu terne même en regard du caractère épique et chevaleresque que prenait volontiers celle du moyen âge, un peu trop réglée aussi, mais sérieuse, solide et attentive aux besoins de la nature humaine et aux circonstances de la vie.

La vie des « dévots ».

Ce réalisme, humble et solide, nous le retrouvons également dans la vie des « dévots ». Rien de plus suggestif à cet égard que l'étude des statuts et de l'organisation Windesémiennes (1).

Ici encore l'originalité se trouve dans le dosage des diverses influences subies. La principale influence vient, sans nul doute, de Groenendael et de Ruysbroeck. Florent Radewijns envoya ceux de ses disciples qu'il destinait à la vie religieuse au monastère indépendant de Eemstein, pour s'y initier à la vie canoniale selon la règle de saint Augustin (2). Or ce monastère était précisément une fondation de Groenendael. Cette influence de Groenendael, Windesheim

(1) Les constitutions ont été plusieurs fois retouchées. Je ne connais pas d'exemplaire de la rédaction primitive. Le ms. 16595 de la Bibliothèque de Bourgogne contient celle de 1502 ; de même le ms. 11224 (il y manque la 4e partie). Un exemplaire de celle de 1553 se trouve à la bibliothèque de l'Université de Strasbourg. — Les constitutions de 1639 ont été imprimées à Louvain la même année. — Pour les couvents de femmes nous possédons un exemplaire à la bibliothèque de Deventer. Voir en outre : J. H. Gallee, Middeleeuwsche kloosterregels : I De regel der Windesh. vrouwenkloosters, *Ned. Arch. voor Kerkg.* (1895) pp. 250-322. — (2) Acquoy, o. c. I pp. 205 et svt.

la subira encore, longtemps après que la célèbre abbaye se sera affiliée à la jeune Congrégation (1413). Nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin.

Par Eemstein et Groenendael, Windesheim se relie à l'abbaye de Saint-Victor (1), dont Ruysbroeck et ses compagnons avaient adopté les constitutions (2). Du reste, lorsque, vers 1395, devant l'influence grandissante de leur monastère, les disciples de Radewijns se virent forcés de veiller à l'organisation, non seulement d'une communauté, mais de toute une congrégation, c'est à Paris, chez les Victorins, qu'ils demandèrent conseil. Ils y envoyèrent à cet effet leur célèbre prieur Jean Vos de Heusden (3).

En même temps, ils tâchaient de se renseigner sur les coutumes et usages de tous les monastères voisins, y faisant un choix judicieux d'ordonnances et de prescriptions. Faut-il ajouter qu'ils ne bornèrent pas leurs recherches aux seuls couvents des chanoines réguliers? C'est ainsi qu'ils s'inspirèrent vraisemblablement de l'organisation et de la vie des chartreux.

Pour en faire la preuve le cadre restreint de cet article ne me permet pas de parcourir leurs constitutions. Je dois me contenter d'étayer mon affirmation de quelques indices. J'en trouve un premier dans la forte organisation centrale de la Congrégation de Windesheim. Toutes les mesures un peu importantes, ne seraient-elles que d'intérêt local, doivent être

(1) Dans une lettre, en date du 20 septembre 1497, Jean Nyset, prieur supérieur de Windesheim, écrit aux chanoines de Saint-Victor, non sans quelque exagération : « Il est de tradition parmi les chanoines de Windesheim que toutes leurs observances viennent en droite ligne de Saint-Victor. » Fourier Bonnard, *Histoire de l'Abbaye royale de Saint-Victor*, 1er vol. p. 457. — Paris. — (2) Impens, *Chronicon Bethleemiticum*, ms. conservé à la bibliothèque d'Averbode. — Voir la thèse intéressante de O'Sheridan dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. xxi (1925) p. 51 et svt. ainsi que la réponse du P. Reypens s. i. dans *Dietsche Warande en Belfort*, janvier 1926. — (3) Acquoy, ibid.

approuvées ou confirmées par le chapitre général, réunion des prieurs, qui constitue, sous la présidence du prieur général, le corps législatif de l'association (1). Les pouvoirs des supérieurs locaux s'en trouvent ainsi fortement limités. En outre, des visites, annuelles au moins au début, soumettent leurs actes à un contrôle incessant. Eux-mêmes ne sont pas élus à vie, mais doivent, à des époques fixes et très rapprochées, présenter leur démission au chapitre général, qui peut, selon les circonstances, l'accepter, la refuser ou même la leur imposer (2).

Ce qui frappe ensuite, c'est le manque d'éclat et de prestige extérieur avec lequel s'exerce le supériorat. Pas d'habit distinct, pas de table ni de logement séparés. Les supérieurs seront astreints, en tout, à la vie commune. Enfin ils ne porteront ni titre d'abbé, ni titre de prélat. Ce seront de simples prieurs et les Windesémiens y tiennent. Ainsi, lorsque plus tard des abbayes voudront se joindre à eux, l'abandon du titre d'abbé ou de prévôt sera une condition sine qua non de leur affiliation. Il en a été ainsi pour Groenendael, il en sera de même pour la Congrégation plus importante de Neuss (1430).

Faut-il rappeler, enfin, qu'au début du XVe siècle plusieurs monastères, surtout dans notre pays, introduisirent la clôture « modo carthusiensi », comme nous le disent les documents (3).

(1) La bibliothèque de l'évêché de Bruges possède un recueil des comptes-rendus de ces réunions sous le titre de Bullarium Windesemense. Il est de la main du prieur Bosmans, de Louvain, et va de 1427 à 1805. — Un autre recueil similaire se trouve à la biblioth. royale de la Haye, ms. 133 C. 2. — Sur l'importance de ces recueils, cfr. ma communication : Het Bullarium Windesemense, *Taxandria*, 1922 afl 1 en II. — (2) Pour l'organisation des Chartreux, cfr. *Disciplina ordinis cartusiensis, tribus libris distincta*, auctore R. P. D. Innocentio Le Masson. Nova editio Monstrolii 1894. — (3) Bosmans, Chronicon Throno-Martinianum ms. à l'évêché de Bruges. — Acquoy, o. c.

En sélectionnant ainsi parmi divers coutumiers, les chanoines de Windesheim ont su se donner une organisation forte, un genre de vie austère sans doute, mais en même temps largement humain. A tout candidat qui sollicitait son admission au monastère, le prieur de Windesheim posait la triple question : « Savez-vous obéir? Dormez-vous bien? Avez-vous bon appétit? » Cette interrogation est symbolique. D'aucuns peut-être la trouveront terre-à-terre; elle n'est rien moins que cela! Elle n'est que l'expression typique de cette grande vérité : que la vie religieuse doit sanctifier et que l'on ne fait pas des saints avec des orgueilleux ou des neurasthéniques. C'est ce sens profond des réalités, cette spiritualité saine et solide qui ont fait la force de Windesheim. Grâce à elles la célèbre Congrégation a pu rayonner au loin, sur une grande partie de l'Europe, et traverser les terribles épreuves, qui pendant près d'un siècle s'abattirent sur elle.

La « vie commune » des frères fut animée du même souffle. Malgré l'opposition du but immédiat (les frères étaient orientés vers l'apostolat actif, les chanoines vers la contemplation), en dépit de la divergence des constitutions, c'est la même mentalité et le même esprit qu'à Windesheim. Les deux institutions étaient faites pour se compléter : l'une en fournissant l'appui de ses prières et de sa direction spirituelle, l'autre en faisant rayonner l'influence de la première et en assurant son recrutement, grâce à ses écoles.

On a prétendu parfois que l'association des frères de la vie commune était une réaction contre la vie religieuse catholique (1). Le but des fondateurs aurait été de promouvoir un genre de vie supérieur, dégagé de toutes les entraves et les mesquineries que constituent les trois vœux monastiques et les multiples prescriptions d'une règle conventuelle. Si, plus tard, ils s'organisèrent de plus en plus à l'instar des ordres

(1) Acquoy, o. c. II p. 273. C'est la thèse de E. Barnikol, o. c.

approuvées ou confirmées par le chapitre général, réunion des prieurs, qui constitue, sous la présidence du prieur général, le corps législatif de l'association (1). Les pouvoirs des supérieurs locaux s'en trouvent ainsi fortement limités. En outre, des visites, annuelles au moins au début, soumettent leurs actes à un contrôle incessant. Eux-mêmes ne sont pas élus à vie, mais doivent, à des époques fixes et très rapprochées, présenter leur démission au chapitre général, qui peut, selon les circonstances, l'accepter, la refuser ou même la leur imposer (2).

Ce qui frappe ensuite, c'est le manque d'éclat et de prestige extérieur avec lequel s'exerce le supériorat. Pas d'habit distinct, pas de table ni de logement séparés. Les supérieurs seront astreints, en tout, à la vie commune. Enfin ils ne porteront ni titre d'abbé, ni titre de prélat. Ce seront de simples prieurs et les Windesémiens y tiennent. Ainsi, lorsque plus tard des abbayes voudront se joindre à eux, l'abandon du titre d'abbé ou de prévôt sera une condition sine qua non de leur affiliation. Il en a été ainsi pour Groenendael, il en sera de même pour la Congrégation plus importante de Neuss (1430).

Faut-il rappeler, enfin, qu'au début du XVe siècle plusieurs monastères, surtout dans notre pays, introduisirent la clôture « modo carthusiensi », comme nous le disent les documents (3).

(1) La bibliothèque de l'évêché de Bruges possède un recueil des comptes-rendus de ces réunions sous le titre de Bullarium Windesemense. Il est de la main du prieur Bosmans, de Louvain, et va de 1427 à 1805. — Un autre recueil similaire se trouve à la biblioth. royale de la Haye, ms. 133 C. 2. — Sur l'importance de ces recueils, cfr. ma communication : Het Bullarium Windesemense, *Taxandria*, 1922 afl I en II. — (2) Pour l'organisation des Chartreux, cfr. *Disciplina ordinis cartusiensis, tribus libris distincta*, auctore R. P. D. Innocentio Le Masson. Nova editio Monstrolii 1894. — (3) Bosmans, Chronicon Throno-Martinianum ms. à l'évêché de Bruges. — Acquoy, o. c.

En sélectionnant ainsi parmi divers coutumiers, les chanoines de Windesheim ont su se donner une organisation forte, un genre de vie austère sans doute, mais en même temps largement humain. A tout candidat qui sollicitait son admission au monastère, le prieur de Windesheim posait la triple question : « Savez-vous obéir? Dormez-vous bien? Avez-vous bon appétit? » Cette interrogation est symbolique. D'aucuns peut-être la trouveront terre-à-terre; elle n'est rien moins que cela! Elle n'est que l'expression typique de cette grande vérité : que la vie religieuse doit sanctifier et que l'on ne fait pas des saints avec des orgueilleux ou des neurasthéniques. C'est ce sens profond des réalités, cette spiritualité saine et solide qui ont fait la force de Windesheim. Grâce à elles la célèbre Congrégation a pu rayonner au loin, sur une grande partie de l'Europe, et traverser les terribles épreuves, qui pendant près d'un siècle s'abattirent sur elle.

La « vie commune » des frères fut animée du même souffle. Malgré l'opposition du but immédiat (les frères étaient orientés vers l'apostolat actif, les chanoines vers la contemplation), en dépit de la divergence des constitutions, c'est la même mentalité et le même esprit qu'à Windesheim. Les deux institutions étaient faites pour se compléter : l'une en fournissant l'appui de ses prières et de sa direction spirituelle, l'autre en faisant rayonner l'influence de la première et en assurant son recrutement, grâce à ses écoles.

On a prétendu parfois que l'association des frères de la vie commune était une réaction contre la vie religieuse catholique (1). Le but des fondateurs aurait été de promouvoir un genre de vie supérieur, dégagé de toutes les entraves et les mesquineries que constituent les trois vœux monastiques et les multiples prescriptions d'une règle conventuelle. Si, plus tard, ils s'organisèrent de plus en plus à l'instar des ordres

(1) Acquoy, o. c. II p. 273. C'est la thèse de E. Barnikol, o. c.

nombreux scriptoria et des calligraphes remarquables (1). Mais c'est surtout comme éducateurs qu'ils exercèrent une influence considérable. Ne nous faisons pas illusion cependant : le nombre de leurs établissements scolaires n'a pas été aussi considérable qu'on l'a cru. Ainsi en Belgique, n'avaient-ils qu'une seule école proprement dite : celle de Liége; ils en avaient deux en Hollande : à Bois-le-Duc et Utrecht; quatre en Allemagne (à Rostock, Kassel, Magdebourg, et Marbourg) et une en Pologne (à Culm) (2). Mais ailleurs en maint endroit ils ouvraient, à côté d'écoles existantes, ce que nous appellerions aujourd'hui : des pédagogies. Ailleurs encore ils participaient à l'enseignement dans des écoles qui ne leur appartenaient pas. Ils ont ainsi présidé à l'éducation d'une pléiade d'hommes célèbres : Thomas a Kempis, le cardinal de Cuse, Jean Standonck, le futur recteur de l'université de Paris, le Pape Adrien VI, Erasme et Jean Sturm, le créateur du gymnase de Strasbourg, qui les tenait en particulière estime (3). Ils ont été les meilleurs propagateurs de l'humanisme chrétien dans les Pays-Bas (4).

Le développement de la Congrégation de Windesheim fut non moins surprenant et son influence tout aussi considérable. Elle se composait, en 1475, de 84 monastères pour hommes et 13 couvents de femmes, dont 37 en Hollande (5) et 16 en Belgique. Parmi ces derniers les principaux furent : l'ancienne abbaye de Groenendael, les prieurés de Rouge-Cloître, de Saint-Martin à Louvain, de Bethléem à Hérent et enfin celui

(1) K. Löffler, Das Schrift und Buchwesen der Brüder vom gemeinsamen Leben, *Zeitschr. für Bücherfreunde* (1907-1908) s. 286-293. — *De laude scriptorum* Gersonii opera, t. II, p, 694. Anvers 1706. — (2) Kl. Löffler, Das Fraterhaus Weidenbach in Köln. Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, vol. CII, Köln 1918, p. 101. — (3) Schmidt, Charles. — *La vie et les travaux de Jean Sturm*. Enghien. — (4) Cf. P. Mestwerdt o. c. — Hedwig Vonschott, o. c. s. 70. — (5) Le couvent de Sion près de Delft n'appartint jamais à la Congrégation de W., comme le suppose Renaudet o. c p. 214.

de Bois-Seigneur-Isaac près de Nivelles, réoccupé par les chanoines prémontrés, depuis quelques années. A ce nombre déjà si considérable, il faut ajouter les innombrables couvents de femmes qui ne purent jamais s'affilier officiellement, parce que, à la demande des chanoines eux-mêmes, le pape Eugène IV l'avait interdit en 1436, mais qui n'en vivaient pas moins entièrement sous l'influence de Windesheim, adoptant ses constitutions et recevant leur direction spirituelle de ses prieurs. Leur nombre peut être évalué à 300. C'est ainsi que le prieuré de Saint-Martin, à Louvain, réforma ou dirigea, à lui seul, l'abbaye de Saint-Trudon à Bruges, les couvents de Sainte-Monique et de Sainte-Ursule à Louvain, le couvent de Notre-Dame à Maeseyck, celui de Notre-Dame de Sion à Courtrai, ceux de Sainte-Élisabeth et de Notre-Dame de Jéricho à Bruxelles, le couvent Saint-Nicolas à Aerschot, celui de Sainte-Croix à Lens (près de Hannut) enfin, et j'en passe, celui de Saint-Jean, près de Saint-Trond (1).

La Congrégation de Windesheim a été une grande restauratrice de la discipline religieuse. Un de ses prieurs, Jean Busch (1400-1479), l'auteur du *Chronicon Windesemense*, réforma, dans le second tiers du XVe siècle, les chanoines réguliers des diocèses de Brunswick, Hildesheim, Halberstadt etVerden ; puis Nicolas de Cuse, légat du pape en Allemagne, le chargea de visiter ceux de Saxe, de Thuringe. Il réforma ainsi 43 couvents (2). — Le bruxellois Jean Mauburnus (Mombaer) fut son émule. A la demande du recteur de l'université de Paris, Jean Standonck, il entreprit avec quelques confrères la réforme des couvents augustiniens, aux environs de Paris (3). Il visita successivement l'abbaye

(1) Cf. Ma communication : Nederlandsche Mystici en Engelsche Martelaren, *Dietsche Warande en Belfort*, Mei 1926, blz. 440 en 441. — (2) K. Grube, *Johannes Busch, ein Augustinerpropst zu Hildesheim*. Freiburg im Br. 1881. — (3) H. Watrigant s. i. articles et ouvrage cités.

Saint-Séverin, à Château-Landon, le prieuré Saint-Sauveur de Melun, l'abbaye de Cysoing, de Saint-Envert à Orléans, de Saint-Martin de Nevers et mourut abbé de Livry en 1502.

Au cours de sa tournée en France, il rencontra vraisemblablement le célèbre abbé de Montserrat Garcia de Cisneros († 1510) (1). De son voyage en France, celui-ci rapporta une ample moisson de livres ascétiques, parmi lesquels les œuvres de la dévotion moderne étaient largement représentées. Le *Rosetum exercitiorum spiritualium* de Mauburnus, le *de Spiritualibus ascensionibus* de Gérard de Zutphen et l'*Imitation de Jésus-Christ* y figuraient. Cisneros les fit imprimer en son abbaye et l'on sait quelle influence ils exercèrent sur le développement de la piété espagnole au XVI^e^ siècle (2).

Nous avons parlé de l'œuvre ascétique et mystique des chanoines de Windesheim; disons encore un mot de leur principale œuvre scientifique. Ils lisaient assidûment la Bible; frappés de la discordance des manuscrtits de la Vulgate, ils entreprirent de corriger le texte en collationnant les différentes versions. Depuis Nicolas de Lyra, les Dominicains et les Sorbonistes du XIII^e^ siècle, nul ne l'avait tenté. Ils établirent ainsi pour leurs maisons un texte qui servirait de base à la nouvelle édition de Sixte V. Ils s'efforcèrent de corriger selon la même méthode les manuscrits des Pères.

— Acquoy, o. c. — Renaudet, Préréforme et humanisme.

(1) Garcia de Cisneros. *Schule des geistlichen Lebens*, eingeleitet von D^r^ Erhard Drinkwelder o. s. b., Freiburg im Br. 1923, Einführung. — Watrigant, *Quelques Promoteurs....* Boehmer, *Loyola und Die deutsche Mystik* — (2) P. Groult o. c. Je n'ai malheureusement pas pu utiliser l'excellente étude du P. Debongnie, c. ss. r. sur Jean Mombaer, abbé de Livry, étude parue il y a quelques jours à peine, dans la Collection des Travaux de l'Université de Louvain.

La dévotion moderne et la Réforme.

Après cet épanouissement splendide du XVe siècle, comment expliquer l'effondrement lamentable du XVIe. Car ce fut un effondrement. L'association des frères de la vie commune disparut quasi totalement. Un grand nombre de maisons furent détruites, d'autres passèrent au protestantisme, trois ou quatre seulement parvinrent à prolonger leur existence jusqu'à la grande sécularisation de 1802-1803; telles les maisons de Münster et de Cologne, en territoire catholique, et celle d'Herford, en plein centre protestant. Quant aux chanoines de Windesheim, ils avaient vu périr ou passer au protestantisme un bon nombre de leurs monastères d'Allemagne; leur province de Hollande était anéantie, même leurs prieurés de Belgique, autrefois si riches, étaient appauvris ou désorganisés par les troubles politiques et religieux (1).

Évidemment nul ne songe à faire un grief aux chanoines et aux frères, de ne pas avoir empêché l'extension de la Réforme. Aucun ordre, si puissant fût-il, n'en était capable. Mais pourquoi n'ont-ils pas mieux résisté? Pourquoi n'ont-ils pas déclanché un mouvement de Contre-Réforme, comme les Jésuites p. e. le feraient bientôt?

Pour expliquer cet effondrement il ne faut pas recourir, comme on l'a fait, à l'hypothèse d'une décadence prématurée chez les chanoines de Windesheim et chez les frères de la vie commune. Elle n'est pas prouvée pour ceux-ci et elle est probablement fausse pour ceux-là.

La première réponse à faire, c'est que les troubles religieux et politiques ont sévi, et presque simultanément, dans toutes les contrées où la dévotion moderne s'était établie; en

(1) E. De Schaepdrijver s. i. De Congregatie van Windesheim gedurende de 16e euw. *Bijdragen tot de Geschiedenis* XVe en XVIe jg. (1923-1925).

sorte que la plupart de ses maisons furent immédiatement atteintes.

Un second motif, auquel je m'arrête un instant, c'est la séparation, introduite petit à petit, entre les deux institutions sœurs. Celles-ci, nous l'avons dit, devaient se compléter mutuellement. Au début, pendant les 50, 60 premières années, l'entente avait été parfaite. Mais insensiblement, par la force même des choses, la diversité du genre de vie et souvent aussi des intérêts avait amené l'éloignement. Et alors apparurent, dans leur organisation respective, les déficiences inhérentes à toute œuvre humaine. Aux frères il manqua la formation religieuse solide et suivie, telle qu'on la donne dans les monastères; il leur manqua surtout une forte organisation centrale, qui aurait permis de se soutenir plus efficacement aux temps de l'épreuve. Chez les chanoines, par contre, le champ d'apostolat était trop restreint et le pouvoir trop centralisateur émoussait les initiatives, à l'heure où seules les décisions rapides avaient chance d'aboutir.

Et si la Compagnie de Jésus a su déployer, vers la même époque, une activité si grande et si fertile, c'est que son fondateur a réuni dans une même conception religieuse l'idéal Windesémien et l'idéal des Frères de la Vie commune. Moyennant le sacrifice d'éléments incompatibles, il a adapté la forte organisation des chanoines à l'activité apostolique des frères. Simple rapprochement fortuit ou influence réelle? Qui nous le dira? Certainement pas des textes isolés. Mais les multiples occasions qui ont mis saint Ignace en contact avec la dévotion moderne, soit à Manrèse, soit au collège de Montaigu, soit au cours de ses voyages dans nos contrées, jointes aux indices cachés dans les textes, rendent l'hypothèse d'une influence réelle, quoique inconsciente, très plausible, pour ne pas dire plus (1).

(1) Sur la question, si controversée de l'originalité des Exercices, je

* * *

Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles.

Pour achever cette esquisse, il faudrait raconter les vicissitudes de la Congrégation de Windesheim au XVI[e] siècle et son redressement partiel aux siècles suivants. Période peu étudiée jusqu'ici et à tort. Car elle met admirablement en relief ce qu'il y avait d'énergie et de vitalité dans la célèbre association. — Pour être complet, il faudrait la montrer aux prises avec la Réforme envahissante et aussi avec des difficultés intérieures, conséquences d'une administration centrale trop rigide; il faudrait montrer ensuite comment, vers le milieu du XVI[e] siècle, sous l'impulsion du jeune prieur de Grobbendonck, Jean Latomus, elle se ressaisit, modifie ses constitutions et les fait approuver à Rome, enfin décide d'élargir son champ d'apostolat. Tout cela en vain. Car les troubles religieux condamneront les chanoines à l'inaction et durant plus de trente ans il leur sera impossible de réunir un chapitre général.

Puis nous assisterions, au début du XVII[e] siècle, à une véritable renaissance. Nous les verrions adapter leur organisation aux temps nouveaux, récupérer une bonne partie de leurs monastères perdus, renforcer la formation de leurs novices et les études des jeunes religieux, enfin s'adonner avec zèle au ministère des âmes et ouvrir quelques écoles. Alors, par un singulier retour des choses, nous les verrions subir l'influence de la spiritualité, de l'organisation et de la

renvoie à la bibliographie du P. Codina s. i. : *Los orígines de los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola, estudio historico*, Barcelona 1926. — La thèse et les arguments de l'auteur ne seront pas admis par tout le monde. Cf. le compte rendu du P. F. Cavallera dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1926, pp. 82 91.

pédagogie des Jésuites (1). Nous assisterions enfin à leur disparition sous les coups répétés du Joséphisme et de la grande sécularisation du XIXe siècle.

Il ne m'est pas possible d'insérer cet exposé, forcément étendu, dans les quelques pages, dont je dispose. Je m'excuse donc auprès du lecteur de tout ce que cette esquisse a d'incomplet. Je m'excuse surtout auprès des Dames anglaises de Bruges. Rattachées par leur origine à la Congrégation de Windesheim (2), elles en ont conservé l'âme et les traditions. Seules survivantes de notre grande réforme catholique du XVe siècle, elles méritaient mieux que cette tardive mention, qui ne semble être qu'un prétexte pour les passer sous silence. E. De Schaepdrijver, S. I.

La confession des anormaux

Décidément il manque de prudence, le confesseur qui refuse de se rendre compte des progrès de la psychologie et de la psychiatrie, par cette idée préconçue que toutes ces considérations sont inutiles, ou même dangereuses, en regard de la doctrine traditionnelle. D'autre part le prêtre ultra-moderne, qui accepte d'emblée les opinions des savants en vogue, sans les confronter avec les principes de la saine philosophie et de la morale chrétienne, ne mérite pas moins la note de témérité. Il faut savoir gré à la science bien intentionnée des secours qu'elle apporte, par ses procédés et ses observations, à la juste estimation de la responsabilité et

(1) Introduction de la méditation quotidienne, de la retraite annuelle. Le prieur général Albert Luycken, fait les exercices de Saint Ignace avant d'entrer en charge (cf. Archives générales du Royaume: *Archives Jésuitiques, province Flandro-Belge*, n° 1489) Pour d'autres détails cf. *ibid.* et dans les *Bullaria* déjà mentionnés. — (2) C. S. Durrant, *A Link between Flemish Mystics and English Martyrs*, London 1925.

partant à la bonne administration du sacrement de pénitence ; il faut en tirer parti, sans accepter aveuglément les dires des psychologues ou des médecins, portés à nier carrément ou à atténuer outre mesure la responsabilité des anormaux.

Le confesseur averti ne peut trancher par une négation ou une affirmation absolue ces problèmes parfois si compliqués et si subtils de la responsabilité, problèmes qui exigent du doigté et des distinctions : il pourrait, par un verdict trop sévère, décourager de pauvres malheureux qui sont plus à plaindre qu'à réprimander, les porter au désespoir et les détourner pour longtemps de la confession ; inversement, par trop d'indulgence il les amènerait peut-être à se relâcher davantage, par la pensée « qu'ils ne se rendent pas gravement coupables » ou « qu'ils n'en peuvent rien ». Le prêtre, comme juge du for interne, doit autant que possible estimer le degré de culpabilité, sans toutefois faire toujours connaître cette estimation au pénitent.

Nous voudrions dans ces quelques pages, pour l'utilité de nos confrères dans le sacerdoce, noter ce qui semble acquis par la science de bon aloi et peut trouver une application prudente au confessionnal. De propos délibéré nous omettons toute question obscure, discutée, compliquée, qui n'offre pas d'application sûre et facile.

* * *

L'anomalie dans l'exercice de l'intelligence et de la volonté se présente à un degré bénin dans les *habitudes* ou les *tics*, sur lesquels le frein de la volonté fonctionne imparfaitement. — Plus dignes de remarque à notre point de vue, parce que plus violentes, sont les *obsessions* de certaines impressions ou pensées, comme la manie de la persécution, à un degré qui n'est pas encore la folie ou le délire ; les *impulsions*, apparemment incoercibles, à tel acte bien déter-

miné, comme la prononciation intérieure de paroles blasphématoires, le mensonge, la tentative de meurtre ou de suicide. Quelques-unes de ces impulsions ont reçu un nom caractéristique : dipsomanie, pyromanie, cleptomanie, suivant qu'il s'agit d'une propension anormale à boire, à causer un incendie, à voler. Les parents et les éducateurs rencontrent parfois dans les enfants une tendance étrange et inexplicable à voler ou à mentir. Ce serait se méprendre grossièrement que de confondre les vrais anormaux avec des ivrognes, des incendiaires, des voleurs ou des menteurs vulgaires. Ceux-ci sont des pécheurs d'habitude, faisant le mal pour le plaisir ou le profit qu'ils y trouvent, et sans propension morbide ; ils sont donc responsables de leurs actes. — Certaines manies, comme la passion de la morphine, de la cocaïne ou de l'opium, relèvent de la morale non seulement quant à la question de responsabilité, mais aussi à cause de leurs effets pernicieux.

Plus déplorables encore sont les perversions dans le domaine *vénérien*. Elles se présentent sous diverses formes et ont reçu des noms divers ; on en trouvera l'énumération et l'explication dans VERMEERSCH, *De castitate et vitiis contrariis*, editio altera, 1921, nos 32-39 (1). Elles se mêlent à des fautes plus ordinaires ; on peut se demander si maint jeune homme, esclave du péché solitaire, n'a pas un grain d'anomalie qui diminue d'autant sa faute devant Dieu.

* * *

La contre-partie des obsessions ou impulsions se trouve dans les *phobies*, les craintes nerveuses et déraisonnables de tel danger ou de telle action : l'anomalie physiologique rend quasi impossible tel acte déterminé, par exemple traverser une grand'place de part en part par phobie du vide autour

(1) Ceux qui devraient étudier de plus près la question trouveront là une bibliographie du sujet.

de soi; l'ochlophobie, ou peur de la foule, et la peur du renfermé feront fuir tout endroit rempli de gens, comme l'église à la messe du Dimanche. Il y a d'ailleurs bien d'autres phobies, qui ont du retentissement dans le domaine religieux; certaines personnes éprouvent une peur insurmontable de la Sainte Communion; bien souvent les scrupules ont une origine psycho-pathologique: une peur maladive des sacrements, du péché ou des châtiments divins, basée sur des concepts inexacts ou exagérés, compliquée d'un défaut de contrôle de la volonté et de l'intelligence, de la saine raison et de la foi, sur les impressions et les mouvements des facultés inférieures. N'insistons pas: on pourrait écrire tout un article sur le traitement psychothérapique du scrupule. — Les phobies sont parfois accompagnées d'hallucinations: certains psychopathes, hantés de la crainte de profaner les saintes Espèces, s'imaginent voir partout des Hosties consacrées ou des fragments.

Mentionnons seulement d'autres impuissances de la volonté à réagir, comme l'*aboulie* bien caractérisée, la manie de l'hésitation et du doute, la mélancolie pathologique, et autres *psychasthénies*, combinées souvent de faiblesse nerveuse ou neurasthénie. — Plus étranges encore sont les troubles provoqués par l'état protéiforme d'hystérie: le confesseur se mettra bien en garde contre les mensonges conscients ou inconscients de ces personnes, contre les simulations raffinées pour provoquer l'intérêt ou la commisération, contre les romans érotiques fabriqués de toutes pièces. — Il n'est pas rare que les épileptiques aient une responsabilité troublée, aussi en dehors des accès. — Enfin il est une espèce d'idiotie, particulièrement remarquable au point de vue de la confession, la folie morale, *insania moralis*, qui obscurcit ou supprime les notions les plus élémentaires de bien et de mal, de péché et de devoir, au point que le malheureux se porte sans sourciller aux désordres les plus affreux. — Nous n'envisageons

pas dans cet article les troubles de la responsabilité causés par l'hypnose : ils sont produits non par une anormalité physiologique, mais par une influence du dehors.

* * *

Il serait bien plus facile de *reconnaître* ou de diagnostiquer les anomalies, si la science en avait pénétré les causes. Mais, à ce sujet, elle en est encore aux hypothèses. Sans doute le facteur « hérédité » intervient considérablement. La saine philosophie nous enseigne que les facultés spirituelles ne peuvent, en elles-mêmes, subir une lésion ; mais, dans l'état d'union de l'âme avec le corps, leur activité dépend de la constitution du cerveau et du système nerveux : un défaut dans ceux-ci a comme résultante un mauvais fonctionnement des facultés supérieures. Autant de choses qui ne sont pas directement perceptibles : pour reconnaître un anormal, il faudra bien recourir à certains *critères* accidentels et observer des signes qui permettent de conclure avec vraisemblance à la présence d'une anomalie.

D'un pénitent de passage, il est souverainement difficile pour le confesseur de déterminer s'il est un pécheur d'habitude ou un anormal, par exemple un voleur de profession ou un cleptomane. Tout au plus une manière étrange de s'exprimer fera naître le soupçon d'un état psychopathique. Le prêtre peut s'abstenir de se prononcer sur ce point et se contenter de... redoubler de prudence.

Avec un pénitent habituel, il est de plus grande importance de savoir « quid sit in homine » pour le traiter plus profitablement et pour essayer de le guérir. Le prêtre s'informera de certaines *circonstances*, accompagnant l'acte délictueux. Si une action bien déterminée, mettons le vol, se répète comme machinalement ; s'il ne s'ensuit pour le délinquant aucun avantage personnel (par exemple le voleur

jette ou détruit aussitôt l'objet dérobé); si nulle jouissance sensible, nulle satisfaction d'ordre inférieur, comme la vengeance, n'a pu pousser à l'action; si l'intéressé éprouvait une angoisse nerveuse, qui est tombée comme par enchantement dès l'accomplissement de l'acte répréhensible, acte que d'ailleurs il ne pose jamais quand il n'éprouve pas cette angoisse; enfin, s'il affirme, sans apparence d'artifice conscient, qu'il s'est senti réellement « forcé » et s'étonne de sa propre conduite, — dans ces circonstances, et surtout lorsque plusieurs d'entre elles se combinent, on pourra en toute circonspection conclure à la présence d'une anomalie au moins partielle. — Si le confesseur peut s'enquérir de la condition psychique des parents ou d'autres membres de la famille et qu'il constate les mêmes tendances, il ne sera pas loin de la vérité en admettant une tare héréditaire.

* * *

L'anomalie une fois établie, du moins avec vraisemblance, le prêtre ne précipitera point son jugement sur le *degré de responsabilité*. Les *principes* traditionnels de la psychologie et de la morale sont une base d'estimation suffisante, mais il faut savoir les appliquer avec discernement.

On a toujours admis l'absence ou du moins la diminution de responsabilité chez les enfants en bas-âge, chez les aliénés et dans les états d'inconscience, comme l'ébriété, le sommeil, etc. Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué que ces causes comportent des nuances et des distinctions; un enfant de cinq ans pourrait être capable de faute vénielle, et un maniaque parfaitement responsable par rapport aux objets en dehors de la sphère troublée. L'ignorance et l'inadvertance, l'éblouissement causé par la passion ou la crainte, suppriment ou diminuent l'imputabilité dans la mesure où ils

influent sur la connaissance, notamment sur la claire vue des motifs de s'abstenir de telle action : c'est ainsi que la saine philosophie explique le mécanisme du libre-arbitre, qui peut à son gré considérer les motifs et s'en laisser influencer ; si, par conséquent, cette vision est troublée, dans la même mesure la volonté se trouve gênée dans son libre fonctionnement et plus ou moins déterminée.

Remarquons, avec insistance, que les tribunaux humains, ne pénètrant pas les secrets des cœurs, ne peuvent guère tenir compte des nuances, et concluent facilement, trop facilement peut-être, à l'irresponsabilité complète, quand ils ont devant eux un passionné ou un anormal : il serait plus exact d'appliquer seulement le bénéfice de circonstances atténuantes. Les hommes de loi catholiques, les moralistes, doivent se garder, non seulement de l'abîme du déterminisme où sombre le libre-arbitre, mais encore de certains excès d'indulgence de la criminologie et de l'anthropologie modernes. Certes, l'effervescence de la vie intense, l'excitabilité fébrile de beaucoup de nos contemporains font conclure à une diminution de responsabilité dans un grand nombre d'entre eux, mais nous devons être très réservés avant de croire à son absence totale : les cas d'innocence absolue demeurent vraiment exceptionnels et le nombre des dégénérés est encore, Dieu soit loué, minime en comparaison des humains à responsabilité normale. — Inversement il arrive que les juges refusent de prendre en considération, comme circonstance atténuante, l'état d'ébriété au moment du délit ; peut-être veulent-ils frapper ainsi la responsabilité causale (?) et assurer l'ordre dans la société ; il n'en est pas moins regrettable de voir condamner à des années de réclusion de pauvres diables qui n'ont peut-être pas contracté de faute mortelle aux yeux de Dieu. Ce ne sont pas toujours les plus grands pécheurs qui gémissent derrière les verrous des prisons ! — Tout ceci montre que le confesseur

ne doit point formuler servilement son verdict de responsasabilité suivant les sentences de la justice humaine.

Il se mettra aussi en garde, non seulement contre les appréciations et les conseils de certains psychiatres matérialistes, mais aussi contre les excès d'indulgence de plus d'un spécialiste croyant, qui, par exemple, atténue trop l'imputabilité du vice solitaire.

N'oublions pas non plus que les sujets à responsabilité mitigée, n'étant pas maîtres d'eux-mêmes dans certaines circonstances, doivent en principe éviter d'autant plus de se mettre ou de rester dans ces occasions ; faute de quoi ils seraient responsables *in causa*.

Concluons. En appliquant avec discrétion aux anormaux les principes admis par tous les moralistes au sujet de *l'inadvertance* et de la *passion, le confesseur pourra facilement admettre une diminution d'imputabilité, rarement une suppression complète* : chez les anormaux la connaissance est troublée, par conséquent aussi l'exercice de la liberté, et, espérons-le, telle faute qui, chez les autres, serait un péché mortel, ne les rendra que véniellement coupables. Le prêtre, après avoir examiné le cas aussi soigneusement que possible, peut abandonner à Dieu le jugement définitif sur le degré de culpabilité ; quant à lui, il veut absoudre les péchés comme ils ont été commis. En général, il exigera la confession avant la Sainte Communion, après une faute objectivement grave : il ne faut pas renoncer au frein que fournit l'appréhension du péché mortel. Mais s'il voit le pénitent porté au découragement ou même au désespoir, il insinuera prudemment que peut-être sa culpabilité devant Dieu n'est pas aussi grande qu'elle semble être. Ce n'est que dans les cas qui avoisinent la folie, que le directeur spirituel pourrait agir décidément comme si la faute subjective grave était exclue sans aucun doute.

Voilà ce que l'état présent de la science psychologique et

morale permet, à notre humble avis, de conclure, si l'on veut garder les bornes de la prudence chrétienne et pastorale.

* * *

Le confesseur peut-il contribuer à la *guérison* des anormaux ?

Dans les *cas assez bénins* le prêtre peut essayer lui-même la suggestion et le raisonnement, appliqué suivant les conditions du sujet. Ainsi dans la cure des scrupuleux, il tâchera de rétablir le contrôle et la maîtrise de la volonté sur les idées obsédantes et les impressions mal fondées ; d'atténuer celles-ci progressivement jusqu'à les faire disparaître, ou plus souvent de les remplacer doucement par des idées saines et fortes, qui absorbent l'attention et l'activité du patient. Il va sans dire que pour exercer un empire salutaire, le prêtre doit jouir de la confiance pleine et entière du malade. Il gagnera celle-ci en le laissant parler, en montrant qu'il le comprend et le pénètre, en pratiquant sans défaillance une bonté vraiment paternelle et apostolique : à part certains malentendus, il est peu de cœurs qui résistent à une pareille bonté. La sévérité, quelque bien intentionnée qu'elle soit, se heurtera presque toujours à l'obstination : le malade se rebiffera et l'on piétinera sur place. Ce n'est pas à dire que le confesseur doive relâcher quelque chose des principes ; mais la manière de parler, tout en étant très ferme, doit toujours respirer le désir intense de faire du bien aux âmes et la charité chrétienne la plus délicate : *fortiter in re, suaviter in modo.*

Le prêtre doit exiger du pénitent, ou au besoin lui communiquer une sincère volonté de guérir, basée sur l'espoir de la réussite et sur la puissance du secours divin, et se manifestant par des efforts personnels bien conduits : le patient doit se persuader qu'il peut contre son mal plus qu'il ne pense et que sa coopération requise consiste surtout dans l'obéissance à

ceux qui ont grâce d'état pour l'aider. — Il est tout indiqué que le médecin spirituel fera écarter les circonstances extérieures qui entretiennent le mal : lectures ou compagnies nocives ou solitude énervante ; il conseillera des diversions salutaires et des occupations absorbantes.

Pour guérir les anormaux à l'*état aigu*, surtout si le cas semble se compliquer d'un défaut organique, le confesseur peut les diriger vers un psychiatre, présentant toutes les garanties d'expérience professionnelle, de science psychologique et de convictions chrétiennes : la coopération de ce spécialiste sera même indispensable et il sera souverainement utile de se concerter avec lui. Nous disons « coopération », car le laïque ne doit pas quitter le terrain scientifique, ni poser en directeur de conscience, ni vouloir écarter le prêtre : c'est à celui-ci qu'incombe le jugement moral, après avoir tiré profit des lumières et des procédés du psychiatre. Si certains médecins sont hostiles à l'action du confesseur et veulent s'assurer le monopole de la cure psychique, la faute en est parfois à des prêtres qui manquèrent de prudence dans la direction des anormaux. Mais, inversement, il est bien des psychologues, même incroyants, qui apprécient fort la direction spirituelle sagement conduite, et en appliquent eux-mêmes les procédés traditionnels tout en les laïcisant.

Au-dessus de toute coopération humaine, le prêtre doit s'assurer le secours de Dieu, par la prière et les autres moyens surnaturels. Il fera prier le pénitent anormal et exercera lui-même l'apostolat de la prière et de la souffrance. Si la direction des psychopathes est souvent peu encourageante, parce que les résultats se font attendre, il se consolera en songeant que ses efforts sont très méritoires devant Dieu, comme œuvres de miséricorde spirituelle envers des malheureux, souvent plus à plaindre que ceux qui souffrent dans leur corps (1). J. SALSMANS, S. I.

(1) En vue d'une étude plus approfondie, nous mentionnons quelques

Note canonique

« UBI TUMULUS, IBI FUNUS » ?

Induits en erreur par une assertion de MANY, *De locis sacris,* n. 190, plusieurs commentateurs du Code admettent que, sous l'ancien droit, le principe *ubi tumulus, ibi funus* était devenu une règle de droit grâce à la jurisprudence des SS. Congrégations. Ils se demandent uniquement si cette règle avait été confirmée par le Code et répondent en général par l'affirmative (1), comme nous l'avions fait nous-même dans l'*Epitome i. c.*, II, n. 532.

Mais voici que le P. VERMEERSCH, dans ses *Periodica,* t. XVI, p. 57* ss. montre que la règle donnée comme un axiome juridique de l'ancien droit ne se trouve explicitement chez aucun des maîtres de la science canonique et n'a jamais été établie que pour l'Italie par les SS. Congrégations. Dès

publications faciles à atteindre : BOULE, Responsabilité normale et responsabilité pathologique, *Rev. des Quest. scient.* t. 63-64; Questions de responsabilité, *Nouv. Rev. Théol.* 1910; D AGNEL et D'ESPINEY, Direction de conscience et psychothérapie des troubles nerveux, Paris, 1922; DE SINÉTY, La direction des psychopathes, *Rev. d'ascétique et de mystique*, 1925; ERHARD, Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden, Fribourg en. B. 1925; EYMIEU, Le gouvernement de soi-même; obsessions et scrupules, Paris, 1921; GEMELLI, De scrupulis; psycho-pathologiae specimen, Florence, 1913; GENICOT, Theol. mor. I. n. 23-24; VERMEERSCH, Theol. mor. I. n. 85, 94 ss.; De Castit. n. 35 ss. 392. Voir aussi les livres de Bergmann, Bessmer, Daisomont, Familler, Grasset, Huber, Schlöss, mentionnés dans la bibliographie de mon volume *Biecht en Altaarsakrament* (Louvain, 1922) p. 327 ss.

(1) Cf. MATH. A COVONATA, *De locis et temporibus sacris,* nn. 186. 202, c. — CLAEYS-SIMENON, *Manuale i. c.*, n. 807; mais ils reconnaissent que le Code n'a pas purement et simplement adopté ce principe. — REGATILLO, *Sal Terrae*, n. 10, oct. 1925. — DE MEESTER, *I. C. Compendium*, III, n° 1200, c, etc.

lors, l'argument le plus fort pour interpréter le Code dans ce sens disparaît.

Même si MANY avait eu raison, l'argument serait encore sans valeur probante. Car un jeune canoniste italien, M. H. TONDINI, vient de démontrer dans une thèse doctorale (1) que les textes du Code sur la sépulture ne laissent place à aucun doute, si on les examine avec soin. Bien plus, il résulte du nouveau droit que le principe doit être renversé. Comme le voulaient, à tort d'ailleurs, certains juristes sous l'ancien droit, il faut prendre comme règle : « *Ubi funus, ibi tumulus* ».

Déjà les auteurs cités plus haut avaient reconnu la liberté laissée par le Code d'élire pour les funérailles une autre église que celle de la sépulture. Mais il faut aller plus loin et admettre que le droit de faire les funérailles entraîne de soi le droit d'enterrer et non vice-versa.

Sans reprendre ici toute la démonstration, donnons-en les éléments.

D'abord il faut distinguer avec le Code un double sens de « *sepultura* ». Tantôt elle désigne l'ensemble des fonctions liturgiques (transport du cadavre à l'église; obsèques ou simple absoute; ensevelissement au cimetière), tantôt la déposition au cimetière. Le mot français : enterrement serait aussi susceptible de ces deux sens.

Dans le premier cas, le Code ajoute toujours au mot « *sepultura* » l'adjectif « *ecclesiastica* » (cc. 1204, 1239, 1240, 1241, 2339, etc.). Quand le mot *sepultura* est seul employé, il désigne l'action de *sepelire, tumulare, inhumare* (comparer cc. 1172, § 1, 4°; 1203, 1205, 1213, 1218, 1228, 1229. etc.). Enfin les mots *funus* et *exsequiae* désignent l'office célébré à l'église (cf. cc. 1213, 1218, 1236, 1231, etc.).

(1) HAMLETUS TONDINI, *De ecclesia funerante ad normam novi Codicis i. c.*, Forolivii, Valbonesi, 1927.

Le Code oppose clairement le droit des funérailles au droit de la simple sépulture (cf. cc. 1223, 1224, 1226, 1227), comme les commentateurs l'avaient déjà remarqué.

Il y a plus : c'est le droit aux *funérailles* qui détermine le paiement de la quarte funéraire (cc. 1236 et 1237, § 3), le droit de conduire au cimetière (c. 1231, § 2), le lieu de la sépulture (c. 1231, § 1). M. TONDINI ajoute avec raison qu'il est naturel d'en agir ainsi, les prières de l'Eglise et la messe ayant plus d'importance pour le défunt que la sépulture strictement dite, aujourd'hui surtout que la plupart des cimetières sont devenus communs à plusieurs églises et même aux hommes de toute croyance et opinion religieuse.

Parmi les conséquences pratiques de cette interprétation, deux méritent de retenir l'attention : la sépulture dans le tombeau de famille n'entraîne pas le droit aux funérailles pour l'église de cette sépulture et le choix d'un cimetière pour sépulture n'enlève pas au propre curé le droit de célébrer les obsèques.

Maintenant que l'attention est fortement attirée sur cette interprétation, il sera intéressant de voir si les commentateurs du Code vont changer d'opinion et priver ainsi de toute probabilité extrinsèque le principe : « *Ubi tumulus, ibi funus* ».

Il paraît que MAROTO enseigne déjà cette interprétation à l'Apollinaire (1); elle est également proposée comme la seule vraie au cours de droit canon à l'Université de Louvain. Nous ne voyons aucun argument valable à lui opposer.

J. CREUSEN, S. I.

(1) TONDINI, o. c., p. 18.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Mise à l'Index de l'ouvrage : « *L'Action française et le Vatican* ». (19 sept. 1927. — A. A. S., XIX, 1927, p. 278).

Un décret du Saint-Office, émané par ordre de Sa Sainteté, le 19 septembre 1927, met à l'Index l'ouvrage intitulé : *Les pièces d'un procès.* « L'*Action française et le Vatican.* » *Préface de Charles Maurras et Léon Daudet.*

Ce « *Livre jaune* » des démêlés de l'Action française avec le Saint-Siège, reproduisant les principaux articles parus au journal « L'Action française », ne tombait pas, par le fait même, sous la proscription du quotidien. De droit naturel, la lecture en était interdite à la plupart des laïques, et certainement aux jeunes. Le nouveau décret vient à son heure pour couper court à toute équivoque. John JANSSENS, S. I.

Bibliographie

HISTOIRE DE L'EGLISE

DOM CH. POULET. **Histoire de l'Eglise.** T. I. Antiquité et moyen âge. T. II. Temps modernes. 2 fascicules de tableaux synoptiques, tableaux chronologiques et cartes. Paris, Beauchesne, 1927. 4 vol. (13×20 cm.), XIV-492, 703 p. Prix : 44 frs les 4 vol.

Ce nouveau manuel s'adresse particulièrement aux élèves des grands séminaires français. Il faut féliciter le R. P. Poulet de leur avoir fourni un ouvrage classique facile à lire et à comprendre, faisant la part principale aux discussions théologiques et à l'histoire des institutions, traitant les questions d'une manière synthétique et ne retenant, en général, parmi la masse énorme de la littérature consacrée à l'histoire de l'Église que les meilleurs travaux.

Leur valeur assurera sans doute à ces volumes une rapide diffusion.

Peut-être les lignes suivantes suggéreront-elles au R. P. Poulet, en vue des éditions à venir, quelques corrections utiles.

La table des matières du second volume semble oublier l'ordre adopté dans le premier. Ici se distinguent, sous les appellations courantes d'antiquité et de moyen âge, diverses périodes (primitive Église, empire païen, empire chrétien, époque mérovingienne, etc.), découpées elles-mêmes en siècles. Dans le second volume, les périodes ont disparu, du moins ce terme de période ne se rencontre-t-il plus nulle part. Il ne sera pas difficile de remédier à un tel manque de symétrie.

Que penser du plan adopté pour ce nouveau manuel?

Funk, Albers, etc., étudiaient en particulier, pour chaque période, l'expansion chrétienne, les rapports de l'Église et de l'État, la hiérarchie ecclésiastique, les sacrements, etc. De la sorte apparaissait, à chaque chapitre, l'évolution de l'Église sur un point bien déterminé et pendant un laps de temps assez considérable. Ainsi, toute l'histoire des grandes hérésies, du IVe au VIIe siècle, fait l'objet d'un seul tout dans les anciens manuels. Le R. P. Poulet, au contraire, traite, au IVe siècle, de l'arianisme; mais il découpe l'histoire de cette erreur théologique en deux chapitres éloignés l'un de l'autre et intitulés : l'arianisme de Constantin à Julien l'Apostat; la fin de l'Arianisme dans l'Empire. Il étudie ensuite, au Ve siècle, les querelles christologiques. Enfin il ne s'occupe du pélagianisme que dans le chapitre sur saint Augustin.

Les inconvénients de cette méthode apparaissent un peu partout. Elle expose à des méprises. Ainsi, le XVIe siècle est divisé en deux parties, à savoir : l'éclosion de la Réforme; la Contre-Réforme catholique. Cependant, au XVIIe siècle, l'auteur se voit obligé d'écrire un chapitre sur la Contre-Réforme catholique, en France, sous Louis XIII. Cette division des matières empêche encore de donner à certains faits et à certains hommes le relief souhaitable. Il n'est question de Wiclef, dont le nom a été oublié à la table alphabétique, qu'à propos du grand schisme. Nulle part, Léon XIII ne nous est présenté *ex professo*, mais seulement à l'occasion, par exemple, du Kulturkampf, des œuvres sociales catholiques, etc. Albers et Funk consacraient, le premier, un chapitre, aux papes du XIXe siècle; le second, un paragraphe, aux papes depuis le concile du Vatican. Bref, l'innovation du P. Poulet ne nous paraît pas heureuse et nous l'engageons vivement à laisser leur division vétuste de l'histoire de l'Eglise aux Centuriateurs de Magdebourg.

Une autre particularité du nouveau manuel consiste dans la transcription de textes et de documents à la suite d'un bon nombre de chapitres. Il en est de très utiles, car le séminariste aurait beaucoup de peine à les trouver. Tel est le cas du serment d'allégeance, de la Constitution civile du clergé, du Concordat de 1801. Mais pourquoi reproduire ici le passage de Tacite sur la persécution de Néron, le sacrifice eucharistique d'après Saint Justin, le

rescrit de Trajan, des extraits du Syllabus et de l'encyclique *Pascendi*, etc.? Tous ces documents ne sont-ils pas transcrits dans Denzinger ou dans l'*Enchiridion* de Kirch, ouvrages indispensables pour le séminariste et qui lui mettent sous les yeux un ensemble beaucoup plus imposant de textes, et de textes beaucoup mieux situés dans leur contexte, que ne peut le faire un manuel?

Dans les deux petits fascicules, ajoutés aux volumes, figurent notamment huit cartes, gravées au trait et qui, d'après l'auteur, doivent suppléer en partie à « l'absence regrettable d'un atlas d'histoire ecclésiastique ». Permettons-nous de signaler, en passant, au R. P. Poulet, l'existence d'un *Atlas zur Kirchengeschichte*, avec 66 cartes et une table, par K. Heussi et H. Mulert, ouvrage de grande valeur, quoique de mince volume. Une deuxième édition a paru en 1919 (Tubingue). Atlas allemand, dira-t-on. Oui, mais l'ignorance de la langue n'est pas de nature à arrêter quand il s'agit d'un atlas, et du seul atlas utilisable. Les cartes de Dom Poulet, qui doivent le remplacer, permettront au séminariste de situer les noms géographiques mentionnés dans le manuel. Mais elles ne décrivent nullement les diverses étapes de l'expansion chrétienne et son intensité plus ou moins grande, ou la marche de l'évangélisation des Barbares, ou la réalisation successive de l'unité italienne.

J'ai dit plus haut que la bibliographie me paraissait, en général, heureusement dressée. Voici quelques omissions à réparer. Sur Marcion, il n'y a pas trace de l'ouvrage capital de Harnack; sur le costume ecclésiastique, est oubliée l'étude fondamentale du R. P. Braun; sur Erasme, pas un mot des éditions de ses œuvres et de ses lettres (Allen); sur Luther, le P. Poulet ne mentionne pas l'œuvre la plus marquante, après celle de Denifle, publiée par un catholique, le R. P. Grisar. L'on pourrait se demander, d'ailleurs, si ces bibliographies ne sont pas trop chargées pour les séminaristes. Soit la papauté avignonaise, en général. Au lieu des onze livres qui figurent en note, ne suffirait-il pas de renvoyer le lecteur au meilleur travail, à celui de M. Mollat dans la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, complété par son article du *Dictionnaire apologétique*, et d'ajouter que, dans la troisième édition de ce volume, se trouve la bibliographie détaillée et critique des sources et des ouvrages modernes? Soit encore le Jansénisme. Le séminariste risque bien de se noyer dans cette liste d'une demi-page, où voisinent des auteurs de tendance et de valeur fort diverse : Gazier, janséniste; De Meyer, dont l'ouvrage est fort original; Bournet, qui se contente de résumer les ouvrages catholiques sur le sujet.

Pour terminer, je demanderais au R. P. Poulet un remaniement sérieux des pages écrites sur la Belgique contemporaine, parce qu'elles sont trop sommaires et parce qu'il s'y trouve des inexactitudes, propres à mal impressionner le lecteur belge.

Souhaitons donc à ce manuel le succès qu'il mérite et qui lui permette bientôt de paraître en édition revue et corrigée. E. de Moreau, s. i.

Delehaye H. **Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité.** Subsidia hagiographica 17, Société des Bollandistes, 1927, (16×25 cm.), viii-265 p.

C'est toujours une bonne fortune pour les théologiens, amis de l'antiquité chrétienne et soucieux des données de la tradition, de voir le chef des Bollandistes donner en un essai de synthèse le résultat d'études minutieuses auxquelles il n'a cessé de se livrer depuis plus de trente ans. Cette fois les recherches qu'il a consacrées au mot *sanctus* et à celui de *martyr*, les discussions auxquelles il a pris part, la masse unique de matériaux qu'il a réunis et interprétés, ont donné naissance à un nouveau livre, dont les chapitres mêmes où domine l'élément philologique, les deux premiers, seront précieux pour le théologien. Il y verra les premières origines, chez les païens et chez les chrétiens ensuite, du vocabulaire de la sainteté, des sens de *sanctus* et ἅγιος, *sancti* et οἱ ἅγιοι, de *martyr* et de confesseur, celui-ci bénéficiant bientôt du même honneur que celui-là. Un troisième chapitre concerne le culte ; question de fait pour l'histoire : tel personnage, à côté d'autres qui y avaient peut-être le même droit, a-t-il été l'objet d'un culte dont on peut établir l'existence? Le contrôle de l'Église fait la matière du chapitre suivant, qui a comme corollaire la question des saints qui n'ont jamais existé. Enfin, le dernier chapitre est consacré à une question capitale, aboutissement ou couronnement de tout ce qui précède : qu'est-ce que la sainteté qu'on honore dans le serviteur de Dieu appelé saint et honoré d'un culte? Conception diversement nuancée, qui fait passer en revue l'appréciation de la moyenne des fidèles, celle des théologiens et des juges ecclésiastiques : le saint appartient à une élite, il a la perfection de la charité dans la mesure accessible ici-bas. Les dernières pages sont remplies de choses du plus haut intérêt pour le théologien. Plusieurs sont d'une actualité aiguë, comme celle de la canonisation en dehors de l'Église catholique, ou celle des grâces mystiques, ou celle de l'invocation des saints, corollaire du culte. Toutes sont exposées avec la richesse et la sûreté d'informations familières à l'auteur. Partout, là surtout où elles posent un problème trop longtemps insoupçonné, elles montrent une fois de plus combien ces questions de synthèse, trop négligées peut-être depuis l'essai de Molanus, font voisiner le théologien et l'historien; la science catholique ne peut que gagner à voir les résultats de l'un et de l'autre s'éclairer mutuellement. J. de Ghellinck, s. i.

K. Bihlmeyer, **Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. v. Funk.** 1e partie. Das christliche Altertum. 8e édit. Paderborn, F. Schöning., 1926, (15×23 cm.), 294 p.

L'histoire de l'Église de Funk est l'une des meilleures, du côté catholique. M. K. Bihlmeyer, qui prépara les dernières éditions depuis la sixième, a profondément remanié celle-ci. Aussi se croit-il autorisé à ne rappeler le nom de Funk que dans un sous-titre. Clarté, concision, richesse de l'information, rigueur de la méthode, impartialité dans les jugements : telles sont, me semble-t-il, les qualités maîtresses de cette première partie du manuel. Elles s'allient à un grand amour de l'Église catholique.

De-ci de-là on pourrait encore améliorer le texte. Ainsi il n'est pas question des toutes dernières controverses au sujet du prétendu témoignage de Josèphe sur Jésus (p. 30) ; l'identité des deux Jacques (le Mineur, apôtre, et le « Frère du Seigneur ») est-elle si claire que le dit l'auteur (p. 34) ? Il faudrait mentionner : à propos de la chronique d'Arbèle, l'article du R. P. P. Peeters sur *un Passionnaire d'Adiabène* (*Analecta Bollandiana*, T. XLIII, 1895, p. 26 suiv.) (p. 48) ; la théorie d'A. Profumo sur la base juridique des persécutions (p. 53) ; le synode d'Antioche de 324 ou 325 contre Arius et ses partisans (p. 173), etc. E. de Moreau, s. j.

Constant G. **Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces. Etude sur les débuts de la Réforme catholique en Allemagne.** (1548-1621). Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, Fascicule 128. Paris, de Boccard, 1923. (16 × 25 cm.), t. I., XII-770 p., t. II, p. 771-1158.

« Au XVI^e siècle, il existe dans l'Église deux courants d'opinions contraires. L'un prétend la réformer en l'adaptant aux circonstances par des concessions disciplinaires.... L'autre prône la méthode opposée : il convient, non seulement de fixer la foi d'une façon indiscutable, mais aussi de maintenir inflexible la discipline et de la restaurer en son ancienne rigueur. A l'époque principalement étudiée ici, l'Église semble hésiter entre les voies où elle s'engagera. Pie IV incline à la conciliation. La communion sous les deux espèces, accordée à l'Allemagne, est la première concession; le mariage des prêtres, si vivement réclamé par l'empereur et les princes allemands, ne semble pas loin d'être la seconde. Mais l'avènement de Pie V marque une ère nouvelle. On revient en arrière et on impose à la Réforme catholique une direction opposée.... »

Cette citation forme le meilleur résumé de ces deux gros volumes, si pleins de notes inédites et de renvois aux multiples sources, que le texte de la page s'y réduit souvent à une ligne; elle marque aussi l'ampleur et l'intérêt de la question et prévient le reproche qui pourrait être fait à l'auteur de s'être donné tant de peine pour étudier l'histoire de la communion du calice laïque, faite à l'Allemagne seule, et, pratiquement, bien vite retirée.

Vers le milieu du XVI^e^ siècle, l'Allemagne presque entière demande la communion sous les deux espèces. L'empereur Ferdinand I, son fils, le futur Maximilien II, et Albert V de Bavière s'emploient surtout à l'obtenir. Au contraire, Philippe II, presque tous les cardinaux et les jésuites tentent tout pour l'empêcher. Pie IV, favorable à la concession, doit cependant tenir compte du parti qui n'en veut pas.

Ferdinand I et Albert V commencèrent les négociations avec Pie IV, dès 1560. Mais le pape les renvoya d'abord au Concile. Celui-ci, dont la majorité était hostile à l'octroi du calice laïque, chargea, à son tour, le pape, de donner la décision finale. Le 16 avril 1564, après la clôture du concile, Pie IV accorda aux prélats allemands la faculté de déléguer leur clergé à l'administration de la communion *sub utraque*. Les communiants devaient professer que le Christ est intégralement présent sous l'une et l'autre espèce et que l'Église n'a pas erré en pratiquant la communion *sub una*.

Il est difficile de se prononcer sur les effets de la concession. D'après l'auteur, là où elle fut appliquée avec libéralité et prudence, elle produisit des résultats excellents. Mais elle disparut peu à peu, entre 1574 et 1621, de Bavière, d'Autriche, de Bohême. La raison principale fut l'opposition des papes qui succédèrent à Pie IV, en particulier de Pie V.

E. de Moreau, S. I.

Kuenstle Dr. K. **Ikonographie der Heiligen.** Fribourg en Brisgau, Herder, 1926, (25×17 cm.), 606 p., 284 gr.

Ce magnifique volume sur papier couché, avec ses nombreuses illustrations, nous paraît digne de la maison Herder. Mais les mérites de l'auteur doivent être soulignés ici plus encore que ceux de l'éditeur. Il manquait sur l'iconographie des saints un ouvrage récent, car les études hagiographiques, poussées si loin depuis une cinquantaine d'années, avaient démodé les livres anciens. M. Künstle exécutera son œuvre en deux volumes : le premier, que nous annonçons au lecteur, renferme une courte introduction, hagiographique et iconographique, puis l'étude de cinq cents saints, par ordre alphabétique. Le second, dont le manuscrit est achevé, présentera un caractère plus général et s'attachera, par exemple, à exposer les principes de la science iconographique.

Pour chaque Saint, l'auteur raconte d'abord son histoire et, en la séparant aussi nettement que possible de celle-ci, sa légende. Après une note bibliographique, d'ordinaire fort courte, nous trouvons enfin la partie iconographique consacrée aux attributs du Saint et aux principales manifestations artistiques dont il a été l'objet.

Cet ouvrage, bien conçu et bien exécuté, rendra de grands services aux artistes, aux historiens de l'art et aux historiens en général. Ceux-ci regretteront que la bibliographie ne soit pas également soignée pour tous les Saints. Elle se borne trop souvent à renvoyer aux *Acta Sanctorum* ou

aux *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, de Mabillon, même, parfois, lorsqu'il existe de meilleures éditions de leurs anciennes Vies. Ayant examiné surtout, dans cet ouvrage, les notices consacrées aux Saints belges, nous y avons relevé un bon nombre d'inexactitudes ou d'omissions. Ainsi, à propos de saint Hubert, il faudrait citer la belle étude de H. Martin, dans l'*Art et les Saints*; la planche représentant sa conversion, d'après Dürer, exécutée en 1504, est mentionnée dans le *Journal de voyage aux Pays-Bas* du graveur lui-même, sous le nom de Vision de saint Eustache; il n'est nullement prouvé que saint Hubert ait été considéré comme patron des chasseurs dès le x^e^ siècle; saint Remacle n'a pas été évêque de Maestricht; saint Bertin n'est pas né dans la région de Constance, mais de Coutances; la biographie de saint Hadelin n'est pas de Notger mais d'Heriger de Lobbes, etc. Mais il est bien malaisé d'éviter toute erreur dans une encyclopédie de cette espèce et, plutôt que de signaler des lacunes peu importantes, nous préférons féliciter chaleureusement M. Künstle pour le beau travail, dont il vient de nous livrer la première partie. E. de Moreau s. i.

J. Marx. **Lehrbuch der Kirchengeschichte.** 8^te^ Ausg., 1922, Trier, Paulinus-Druckerei, (14×23 cm.), xvi-941 p. Prix : 14 mk. relié.

Le manuel de M. Marx est un des plus appréciés en Allemagne. On le range d'ordinaire, avec les travaux similaires de Funk-Bihlmeyer et de Knöpfler, parmi les ouvrages classiques d'Histoire de l'Église qui méritent d'être recommandés particulièrement aux catholiques. Cette appréciation favorable est certainement méritée. Cependant, pour continuer à occuper le premier rang, l'auteur devra revoir de très près sa prochaine édition. Bien des passages demandent à être remaniés d'après les derniers travaux. Les listes bibliographiques mentionnent souvent des livres vieillis, qui pourraient avantageusement céder la place à de plus jeunes. Ainsi, M. Marx ne trouve à citer, sur la question de la Primauté des papes aux trois premiers siècles, que des ouvrages de 1776, de 1836 et de 1853. Cette huitième édition, de 1922, ne diffère de la septième, de 1919, que par trois pages sur les suites de la guerre. Ce paragraphe est, d'ailleurs, fort incomplet et l'on y rencontre des affirmations tout à fait déplacées dans un manuel de ce genre. Nous transcrivons : « Der Verleumdungsfeldzug, den die Entente gegen ihre Feinde in Szene gesetzt hat, und die Art, wie die Entente ihren Sieg gegen die Mittelmächte ausnützt, hat einen unchristlichen Völkerhass erzeugt.... Der Sieg der Entente ist ein Sieg der Freimaurerei.... » E. de Moreau, s. i.

L. J. M. Cros, s. i. **Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins.** T. II Les luttes,

Avril 1858-Février 1859. T. III La Chapelle et Bernadette, Février 1859-Avril 1879. Paris, Beauchesne, 1927, (24× 14 cm.), 490 p. et 284 p. Prix : 36 frs et 28 frs.

Nous avons dit la manière du R. P. et l'intérêt que présente son travail (*N. R. Th.*, t. 53, p. 632). La lecture des deux derniers volumes ne fait que corroborer notre jugement. Le t. II raconte, avec une sincérité et une abondance de documents que l'on ne trouve pas ailleurs, l'opposition soulevée contre le pèlerinage par l'Administration civile et la presse irréligieuse. Avec une insistance qui à la fin fatigue, l'auteur défend la bonne foi du commissaire de police, du préfet et des ministres : leurs préventions se justifient, ou du moins s'excusent complètement par un fait étrange, insuffisamment avoué jusqu'ici : la secousse causée par les visions de Bernadette provoqua une véritable épidémie de fausses visions à Lourdes et dans les environs ; des scènes étranges et parfois grotesques se produisirent à la grotte. D'autre part, pendant les premières années, parmi les nombreux prodiges dont la crédulité publique propagea le récit, rares sont les vrais miracles. Le 3e volume raconte les difficultés rencontrées dans l'érection de la basilique et l'histoire des dernières années de Bernadette.

Maintenant surtout que la Voyante est placée sur les autels, il est utile de consulter ces pages sincères qui nous montrent Bernadette, au naturel, telle qu'elle parut aux contemporains : on y comprendra mieux le caractère propre de sa sainteté que dans telle ou telle biographie édifiante.

Malgré une tendance à vouloir deviner ou expliquer les vues mystérieuses de la Providence, à soupçonner peut-être trop facilement une intervention diabolique dans les phénomènes des faux visionnaires, ces pages si vivantes et si mouvementées méritent confiance et elles constituent, par leur sincérité même, la meilleure preuve de la surnaturalité des visions de Bernadette.

E. Hocedez, s. i.

Abbé N. Tillière. **Histoire de l'Abbaye d'Orval.** Editeur : Dom Marie-Joseph Canivez, O. Cit., Gembloux, 1927, (12× 19 cm.), xi-275 p.

Le fin lettré, le poète délicat, le polémiste redoutable qu'était l'Abbé Nicolas Tillière publiait, en 1897, une « Histoire de l'Abbaye d'Orval », fruit de huit années de recherches. L'ouvrage connut un prompt succès, le public ayant apprécié les qualités sérieuses de l'œuvre et la distinction rare de l'écrivain. Cédant à des instances réitérées, l'auteur en donnait, en 1907, une 2e édition qu'il caractérisait dans les termes que voici : « Dégagée de la documentation à outrance et du renvoi continuel aux sources, elle sera non moins fidèle mais plus populaire que son aînée ». Voici que la résurrection imminente et désormais certaine de la célèbre abbaye vient donner un renouveau inattendu d'actualité à l'œuvre de son historiographe. En

demandant à Dom Marie-Joseph Canivez O. Cit. de bien vouloir se charger d'en donner au public une 3e édition, les héritiers de l'Abbé Tillière ont prouvé, avec leur sens de l'opportunité, un réel discernement dans le choix de l'homme capable de la mettre à profit. Modestement mais très objectivement, Dom Canivez, dans la préface, décrit comme suit sa part personnelle dans l'édition de 1927 : « Nous avons revu l'édition de 1907 ; nous l'avons légèrement retouchée, augmentée de deux appendices, enrichie d'une bibliographie générale et de références particulières qui donneront satisfaction aux chercheurs ». Ajoutons que par ses soins l'ouvrage a été orné de 12 gravures, dont deux seulement, si nous ne nous trompons, figuraient dans l'édition de 1907. La longue table des matières de cette édition a été heureusement modifiée.

Nous recommandons vivement au public cette nouvelle édition qui a gardé toutes les belles qualités qu'elle devait à son auteur, mais dont l'érudition, à la fois sûre et discrète, de Dom Canivez a considérablement augmenté la valeur scientifique.

François Jansen, s. i.

Gasc-Desfossés (E). **I. La Révolution française. II. L'assemblée Constituante. L'assemblée Législative.** Paris, Beauchesne, 1925, (13×20 cm.), 708 p., 9 grav. hors texte. Prix : 30 fr.

Ce n'est pas le manque d'intérêt, qu'on reprochera à ce livre. Peu de sujets offrent plus ample matière à tableaux saisissants, à récits dramatiques et l'auteur en a très bien tiré parti. Aussi son livre se lit-il comme un roman.

M. Gasc-Desfossés n'est pas tendre pour les Révolutionnaires, mais pas du tout. Et j'imagine que MM Aulard et disciples ne goûteront son ouvrage que médiocrement. Il s'en souciera fort peu du reste et il a peut-être raison. Mais il a eu tort d'étayer ses affirmations d'un appareil scientifique insuffisant. Peu de notes au bas des pages, ce qui n'est qu'un demi-mal ; mais renvois presque exclusifs, à des auteurs dont l'impartialité est douteuse ou l'œuvre quelque peu surannée. A côté de Poujoulat, Madelin et même Taine, nous aurions voulu le voir citer quelques-uns de ceux qu'on a appellés les historiens révolutionnaires de la Révolution.

E. de Schaepdrijver, s. i.

Analecta sacra Tarraconensia. Anuari de la Biblioteca Balmes. Volume III, 1927, (20×28 cm.), 545 p.

La Direction de la *Biblioteca Balmes* continue vaillamment la série de ses savantes publications par le tome III des *Analecta sacra Tarraconensia* (1927) : magnifique volume in-quarto, qui donne en 540 pages trois groupes d'articles, outre la chronique de la Bibliothèque. Le groupe biblique comprend trois études spéciales, sur une inscription hébraïque de l'île Palma (Majorque), sur la Néoménie messianique dans le prologue de saint Jean, sur

le don des langues dans le Nouveau Testament. Dans le groupe historique, signalons l'étude sur les pèlerins et les pèlerinages religieux catalans (depuis le x^e^ jusqu'au xvi siècle), celle sur les Catalans à la cour de Calixte III, avec la discussion de l'accusation de népotisme, enfin celle sur la carrière et les œuvres d'un ancien maître de Rhodes, Jean Fernandez de Heredia ; le travail sur le glossaire de Ripoll sera accueilli avec joie par tous les amis de la philologie latine médiévale. Le troisième groupe donne, dans leur texte complet cettefois et non plus en résumé, la série des Conférences associées au travail préparatoire de la version catalane de la Bible. J. DE GHELLINCK, S. I.

ASCÉTISME

WAFFELAERT G. J., S. T. D. et M., évêque de Bruges. **Aperçu synthétique de la vie surnaturelle et mystique, dédié aux âmes qui aspirent à la perfection.** Abbaye de Saint-André Lophem lez-Bruges, s. d., (13×20 cm.), 47 p.

Aspirer à la perfection, c'est vouloir vivre, en toute sa plénitude, la vie divine reçue au saint baptême, se conduire en véritable enfant du Père céleste; pour cela, se revêtir du Christ, s'appliquer à connaître, à aimer, à imiter Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie, le Prototype de toute sainteté. Rien de plus sublime en soi que ces réalités transcendantes qui confondent la sagesse de ce monde et dépassent de l'infini les ambitions les plus démesurées du cœur humain. Et cependant, la foi les révèle, non à un aréopage de docteurs, mais à la foule des humbles, aux cœurs simples et droits, purs et dociles. La sainteté n'est point l'apanage des intellectuels. Mais ceux qui, par une vocation magnifique, sont chargés d'être la lumière du monde et le sel de la terre, qui doivent diriger, préserver, stimuler les autres, doivent mettre à profit les ressources de la science. On sait ce que pensait sainte Thérèse des confesseurs ignorants et son estime pour les vrais théologiens.

C'est donc, avant tout, aux prêtres, comme il le note expressément (p. 47), que s'adresse Monseigneur l'évêque de Bruges. La haute compétence de l'auteur en matière de dogme et de morale, sa longue intimité avec le « Bon Prieur de Groenendael », Ruysbroeck l'Admirable, garantissent la sûreté et la profondeur de la doctrine et expliquent l'emploi tout spontané d'une terminologie appropriée à de si mystérieuses spéculations.

Cet « Aperçu synthétique » expose en quelques formules prégnantes, ce que, à travers les obscurités de la foi, nous pouvons entrevoir de la vie incompréhensible du Dieu Un et Trine.

Il définit et détaille, dans un ordre lucide, l'essence, les propriétés de la vie divine participée, telle qu'elle sera dans sa perfection consommée au

ciel, telle qu'elle est d'ores et déjà, presqu'à notre insu, durant notre pèlerinage terrestre. Dans la partie pratique de la synthèse, le processus traditionnel des trois voies est esquissé en quelques traits rapides mais précis (pp. 41-42). Sans insister sur la préparation ascétique, sur les épreuves et les luttes, sur l'emploi des moyens de sanctification et sur le rôle des sacrements, Mgr Waffelaert apporte l'appui de sa grande autorité à la thèse qui fait de la contemplation mystique l'aboutissant normal et général de la perfection chrétienne. Il distingue cependant, entre l'oraison active et la contemplation infuse au sens strict, une contemplation infuse au sens large, d'ordre vraiment mystique, caractérisée qu'elle est par la passivité et par une connaissance expérimentale de Dieu.

Cette distinction coïncide, semble-t-il, avec celle de saint Bonaventure, qui met à part, comme un privilège, les degrés supérieurs de la contemplation. L'union transformante, l'intuition immédiate de Dieu, affirmée par le bienheureux Jean de Ruysbroeck, tout en parachevant la santification, sont en même temps des dons gratuits « gratiae gratis datae »

Cette magistrale synthèse n'est pas réservée aux doctes. Elle est dédiée, en général, « aux âmes qui aspirent à la perfection », à celles du moins qui sont capables d'une étude réfléchie.

Encore une fois, c'est l'amour qui unit à Dieu et l'on peut concevoir, avec saint François de Sales, une extase de l'action qui, sans oraison supérieure, mène à la sainteté. Mais l'amour ne peut que gagner à être éclairé; et c'est ce que fait, avec autant de zèle que de science, Monseigneur l'évêque de Bruges.

Louis PEETERS, s. I.

MARC DUBRUEL, s. I. **Je suis à Dieu. Quatorze entretiens sur la vie spirituelle d'après les Exercices de saint Ignace, dédiés aux jeunes hommes des cercles d'études de l'A. C. J. F.** Aubanel frères, Avignon, s. d., in-16 Jésus, XIV-176 p. Prix : 7 fr. broché.

Ces quatorze entretiens sur « la vie spirituelle d'après les Exercices de saint Ignace » sont une étude sérieuse de leur texte même. Qu'il s'agisse des idées ou des règles de vie inculquées par le pénitent de Manrèse ou des méthodes qui assurèrent leur prise durable sur les consciences, toujours le P. D. nous offre le résultat de réflexions qui durent être longuement mûries, souvent reprises, et s'élaborer par degrés en certitudes raisonnées. La preuve en est la densité pleine et suggestive de certaines formules qui rendent heureusement l'essentiel d'un exercice ou de tout un ordre d'idées ignatiens. Peu de titres, sous ce rapport, paraîtront aussi justifiés que celui qui sert d'accolade aux cinq premiers entretiens : *la synthèse des idées*. Les quatre semaines des Exercices sont on ne peut plus heureusement « synthétisées » dans ces deux mots d'ordre d'une concision toute lapi-

daire : *Vivat Deo! Vivat de Deo!* Vivre pour Dieu et de Dieu. C'est bien sur le double fondement de la Création et de l'Incarnation que repose, comme sur deux robustes piliers, toute la spiritualité des Exercices. Les observations du P. D. trahissent un psychologue, celle-ci par exemple, qui concerne la composition du lieu : « Saint-Ignace devait être un visuel; il se méfie de la vagabonde (l'imagination) et s'évertue à la fixer dans un cadre fictif ou réel, mais toujours concret ». De-ci, de-là, une allusion discrète aux controverses récentes en matière de spiritualité redouble l'intérêt. Ces entretiens sont d'un homme moderne qui a pour les choses de son temps un regard, sinon toujours sympathique, du moins attentif et intéressé. On ne saurait mieux caractériser l'œuvre du P. D. qu'en disant qu'elle est une excellente *introduction* à l'étude et à la pratique des saints Exercices.

François Jansen, s. i.

de la Vaissière j. s. j. **A tous les apôtres. Quelques noms de l'apôtre selon saint Paul.** Aubanel frères s. d., (12 × 19 cm.), xiii-192 p. Prix : 7 fr. broché.

Ces dix conférences données aux religieux d'une maison d'études de la Compagnie de Jésus, conviennent à tous ceux qui s'occupent du ministère des âmes, à tous les apôtres. L'auteur, qui a une connaissance très personnelle de l'apôtre des gentils, a choisi parmi les épîtres les principales dénominations de l'apostolat d'après saint Paul. Il les développe en se servant du texte même des épîtres et en montrant combien le grand apôtre était une image parfaite de notre divin Sauveur. Aussi est-ce à bon droit que Paul pouvait écrire : « Imitatores mei estote sicut et ego Christi ». L'explication théologique des textes, puisée chez les Pères de l'Église et chez saint Thomas, est d'un choix remarquable et elle prouve la science profonde de l'auteur.

Beau et substantiel livre qui doit se trouver sur le bureau et même le prie-Dieu de tous les prêtres. L. F.

Sainte Angèle de Foligno. **Le livre de la Bienheureuse Sœur Angèle de Foligno du Tiers Ordre de saint François. Documents originaux édités et traduits** par P. Doncœur, s. i. Paris. Art Catholique, 1926, (14 × 19 cm.), 366 p. 1 gr. Prix : 25 fr.

Un peu déroutè au début, très vite on s'accoutume au style légèrement archaïque; d'ailleurs il s'imposait sous peine de défigurer souvent la pensée dont il accompagne fidèlement le va-et-vient. La publication du texte latin, indispensable à l'étude de la grande mystique franciscaine, appelait une traduction qui permettrait aux fidèles de méditer à loisir l'œuvre de sainte Angèle. Si nous n'y trouvons pas la finesse psycho-

logique de sainte Thérèse, nous y voyons l'expression puissante d'un amour passionné de Dieu et une soumission magnifique à son esprit ; le tout exposé avec candeur et sans la moindre recherche de soi. Nous sommes encore reconnaissants au R. P. D. d'avoir pensé à mettre la beauté au service de la piété : élégance du style, fort jolis dessins, impression très nette sur beau papier très blanc. Voir le volume donne envie de le lire. C. Sevrain, s. l.

O. Karrer. **Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte mit Einleitung**, München. « Ars Sacra » Josef Müller, s. d., (10 × 14 cm.), 159 p., 11 gravures. Prix : Mk. 3.60.

Ce recueil de textes empruntés à l'œuvre imprimée et manuscrite du célèbre mystique le montre sous les aspects les plus divers de sa personnalité si fascinante et offre au lecteur la quintessence de sa doctrine spéculative et pratique. Destiné au grand public et visant aux seules fins d'édification, le petit livre groupe les textes sous quelques maîtresses rubriques, telles que : L'être Divin et la Création ; Dieu et ses créatures ; Dieu et l'âme etc., sans indiquer leur provenance et en épargnant au lecteur les rigueurs de la méthode philologique. Une introduction, telle que savent en écrire ceux-là seuls qu'une longue et patiente étude a rendus maîtres d'un sujet, retrace la carrière de M. E., le milieu où se déploya son action, l'histoire de son procès et de sa condamnation, son rôle et son influence précise dans l'histoire de la mystique allemande. Le morceau est d'un maître. Il décidera plus d'un lecteur à aborder le magistral ouvrage de Karrer sur le même sujet : *Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit.* — Ceci, c'est l'édition de poche des aphorismes mystiques d'E. Par la pureté de l'exécution typographique et la finesse des gravures elle est aussi, il n'est que juste de l'ajouter, un vrai bijou artistique. François Jansen, s. i.

Die Heilige Freundschaft, des Sel. Abtes Aelred von Rieval. Büchlein « De Spirituali Amicitia » mit einem Nachruf desselben auf seinen Freund Simon, übersetzt von Karl Otten. Theatiner-Verlag. München, s. d., 123 p. Prix : broché, Mk. 3 ; relié, 4.50.

« *Sine amico non potes bene vivere* », répète, après Aristote et toute l'antiquité, l'auteur de l'Imitation de J.-C. Si l'amitié est un élément, et indispensable, de la vie heureuse, le Christianisme devait la transformer, non la réprouver, ni la proscrire. Et précisément vous verrez dans le délicieux opuscule traduit par la plume habile de M. Karl Otten tout ce que le moyen âge chrétien ajouta de grâce exquise, d'immatérielle et lumineuse tendresse à l'amitié antique. Au fond, il l'élargit jusqu'à l'Infini en ouvrant aux amis la perspective de biens éternels espérés en

commun. « *L'amitié* » déclare sereinement le moine du XII^e^ siècle, « *doit avoir quelque chose d'éternel; elle doit jusqu'à la fin, se maintenir sur des hauteurs toujours égales de l'amour* ». Candeur naïve, fraîcheur suave, finesse déliée des analyses psychologiques, tels sont les caractères de cette œuvre dialoguée. La plainte profondément humaine qu'arrache au saint abbé de Riéval la mort de son ami Simon rappelle les accents de saint Bernard pleurant sur le trépas de son frère Gérard.

Remercions M^r^ K. Otten d'avoir rendu accessible, en le traduisant dans un allemand lucide et coulant, ce chef-d'œuvre de la spiritualité catholique médiévale. François JANSEN, s. I.

F. TROCHU (Abbé). **Le curé d'Ars. Saint Jean-Marie-Baptiste Vianney** (1786-1859), d'après toutes les pièces du procès de canonisation et de nombreux documents inédits. Ouvrage couronné par l'Académie française. 16^e^ mille. Lyon, Em. Vitte, 1927, (13×21 cm.), XVI-702 p., 21 gravures, 2 autographes, une carte. Prix : 24 fr., franco.

Jusqu'en 1925, deux biographies du curé d'Ars se partagèrent la faveur du public : la plus ancienne et la plus complète, celle de Monnin, la plus courte et la plus captivante, celle de M. Joseph Vianey. Mais à l'une comme à l'autre manquait une source de renseignements capitale : *le procès de l'Ordinaire* et les *procès apostoliques*.

Parmi les nombreux documents inédits que M. l'abbé Trochu a pu utiliser pour son volume, aucun ne dépasse naturellement en importance ces cinq volumes in-folio, comptant 4.560 pages. « Il y a là une mine extrêmement riche de faits, avec les meilleures garanties d'authenticité et de véracité. Ce sont, recueillies par des juges compétents, les attestations des personnes qui ont le mieux connu le curé d'Ars — sa sœur Marguerite, ses camarades d'enfance, ses condisciples du séminaire, ses paroissiens, ses confrères dans le sacerdoce, les auxiliaires de son héroïque labeur ».

Fait de matériaux si multiples et si excellents, l'ouvrage de M. l'abbé Trochu se recommande encore par les qualités incontestables de la composition. On ne peut que louer, me semble-t-il, le plan suivi et la variété des chapitres : le biographe s'efface constamment et, seule, émerge, se dresse et resplendit, étape par étape, la suave figure du saint curé ; au lieu du style oratoire de Monnin, qui ne s'abaissait qu'avec peine au détail concret, nous avons ici un exposé fort simple et limpide. Peut-être l'auteur a-t-il parfois trop entassé les faits et péché ainsi par des longueurs. Plus d'un lui reprochera aussi de n'avoir pas toujours soumis ses sources à une critique suffisante. Mais ce sont là des défauts que peut faire disparaître une édition nouvelle. E. de MOREAU, s. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

P. Élisée, O. M. C. *Aux prêtres amis des jeunes. Un coup de clairon.* Mons, chez l'auteur, (11 × 17 cm.), 139 p. Prix : 4 fr.

Avec une belle ardeur d'apôtre, le R.P. Elisée suggère à ses confrères dans le sacerdoce beaucoup de bons conseils sur le ministère auprès des « jeunes ». Nous goûtons surtout les pages 89-92 sur la liberté de décision à laisser aux jeunes gens. Certaines questions au confessionnal nous semblent superflues, peut-être moins prudentes (p. 44, 66-67, 73). Le style plein de verve nuit parfois à la précision théologique (p. ex. p. 78, 1e ligne), et donne lieu à des détails assez touffus, qui rendent difficile une vue nette de la doctrine et diminuent malheureusement l'utilité de ce bel opuscule. L'auteur a bien fait d'exprimer certains passages en latin, mais il n'aurait rien perdu à ne pas... malmener la pauvre langue cicéronienne !

J. Salsmans, S. I.

Duportal (Marguerite). *De la souffrance. Comment porter sa croix en face de Dieu, en face de soi-même.* Paris, Lethielleux, 1927, (12 × 19 cm.), 264 p. Prix : 10 fr. 50.

La souffrance n'a de sens que dans un système spiritualiste, qui voit dans la vie présente une préparation à notre destinée véritable et définitive. Elle est permise par Dieu pour des raisons de Lui connues et toujours pour notre bien. Cette épreuve inévitable, il nous faut l'accepter et c'est un art. Sans prétentions, mais avec une sérieuse culture philosophique et une solide érudition, l'auteur nous enseigne l'art si difficile *de bien souffrir*. Les âmes éprouvées et ceux à qui incombe le ministère si délicat de consolateur, liront ces pages avec le plus grand profit.

J. Francken, S. I.

Sprengers (V. A.), curé de Kerkdriel. *Conferentiae ad usum sacerdotum pro recollectione menstrua.* Edit. C. Sprengers. Turin, Marietti, 1927, 447 p., (18 × 10 cm.), Lib. it. 15.

Dans ce petit livre se trouvent réunies trente cinq méditations pour des prêtres. Elles ont trait aux sujets les plus variés : vie de Notre-Seigneur, dons du Saint-Esprit, sacerdoce, puis dernières douleurs de la Sainte Vierge et vertus des Saints. Le prédicateur de ces récollections ne cherchait pas l'originalité. Mais ses méditations, très simples, sont fort pratiques. Les textes de l'Ecritures et des Pères y abondent.

É. de M. S. I.

Louis de Blois. *L'Institution spirituelle.* Collection « Pax », Vol. XXV. Bruges, Desclée, (12 × 19 cm.), 181 p. Prix : 7.50 fr.

Heureuse initiative, de reprendre la traduction des œuvres de Louis de Blois : simples, toutes pénétrées d'onction, elles attirent avec autant de force que de charme. L'esquisse biographique nous montre le Vénérable appliquant d'abord dans sa propre vie la doctrine qu'il va nous enseigner, « cœpit facere et docere » ; comment ne suivrait-on pas volontiers en sa compagnie le chemin qui conduit à Dieu ? Puisse ce volume dépasser encore le succès de ceux qui le précèdent dans la belle collection « Pax », car on ne le lira jamais assez.

C. Sevrain, S. I.

Jos. Klassen. *Ueber dem Alltag. Lesungen für das christliche Volk.* Trier, Paulinus-Druckerei, 1924, (13 × 19 cm.), 300 p. Prix : 4.50 Mk. relié.

Belle série de lectures pieuses et intéressantes, à l'usage des bons chrétiens, pour les dimanches et jours de fête. L'auteur s'attache surtout à faire produire à l'esprit liturgique des fruits durables de sanctification et à inspirer l'esprit de foi pour s'élever au-dessus des vulgarités de chaque jour. J. Salmans, s. i.

A. Ghesquière, o. p. *Saint Pierre.* Paris, Éditions de la Vie Spirituelle, Desclée et Cie, s. d., 99 p. Prix : 4 frs.

Méditation pieuse, délicate, toute simple, plutôt qu'œuvre d'érudition, ces lignes font goûter la douceur de l'intime amitié de Pierre et de Jésus. Ne seraient-elles pas une révélation pour ces âmes riches d'ardeur et de spontanéité, mais un peu emportées et présomptueuses, à qui leur caractère fait craindre de ne pas savoir aimer le Maître? P. P. S.

Chanoine de Saint-Laurent. *La Vierge Marie.* Avignon, Aubanel frères, s. d., (12 × 18 cm.), 158 p. Prix : 7.00 fr.

Narration toute simple des grands faits de la vie de Marie ici-bas. Elle permet de suivre l'action merveilleuse de la grâce dans cette âme, où tout est fonction de la maternité divine. La manière dont la Vierge répond aux prévenances de Dieu suggère sans peine à l'auteur des réflexions sobres et pieuses dont le lecteur fera son profit spirituel. P. P. S.

O. Rochet, C. SS. R. *Un vrai jeune catholique. Etude psychologique sur Marcel Dolhen* (1891-1917) Liége, Imprimerie Demarteau, s. d., (14 × 21 cm.), 44 p.

Cette esquisse de la vie morale d'un jeune médecin mort à la guerre rendra service aux directeurs de jeunes gens ainsi qu'aux étudiants qui ont dépassé les 15 ans. Cette belle âme illustre les constatations d'un Mendousse et d'un Guibert; elle enseigne à triompher des difficultés du caractère et de l'adolescence. En outre, elle prêche le dévouement et la pureté. M. F.

André de Thaye. Par la joie et par la souffrance. Préface de Valentin Brifaut, Bruxelles, S. A. Union des œuvres de Presse catholique, 1927, (16 × 21 cm.), 78 p.

Exempla trahunt. Voilà pourquoi on ne saurait trop recommander aux jeunes gens la lecture de ce petit livre, où ils trouveront des exemples qui leur feront aimer les vertus dont le besoin se fait le plus sentir à l'heure actuelle : la force et la joie, puisées dans une piété sincère et profonde. Les parents et les maîtres chrétiens auront à cœur de mettre cet ouvrage entre les mains de leurs enfants et élèves. Ils y apprendront eux-mêmes l'idéal vers lequel doit tendre tout le travail d'éducation auquel ils consacrent leur vie. A. Grégoire, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*

Tables méthodiques

Pour faciliter les recherches par ordre de livraison, voici la pagination des différents numéros de l'année :

Janvier	1-80	**Juin**	401-480
Février	81-160	**Juillet-Août**	481-560
Mars	161-240	**Sept.-Octobre**	561-640
Avril	241-320	**Novembre**	641-720
Mai	321-400	**Décembre**	721-800

I

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE DES CONGRÉGATIONS

N. B. *Les décisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque.*

Actes du Souverain Pontife. — Encyclique, *Iniquis afflictisque, sur la persécution au Mexique.** (18 novembre 1926). **141.** — *Modifications dans l'organisation ecclésiastique de la Grèce* * (10, 16 et 18 mars 1926). **146.** — Allocution consistoriale *Misericordia Domini* * (20 décembre 1926). **211, 304.** — Lettre de S. S. Pie XI au Cardinal Andrieu *sur la mise à l'Index d'ouvrages de M. Ch. Maurras et du journal « L'Action française »* * (5 janvier 1927). **217.** — *Accords entre le Saint-Siège et la France relativement aux honneurs liturgiques dans les pays de protectorat ou d'ancien protectorat religieux* * (4 décembre 1926). **305.** — Déclaration *touchant les permissions de lire « L'Action française »* * (24 février 1927). **538.** — *Allocution consistoriale* * (20 juin 1927). **612.**

Concile. (S. Congrégation du). — Décret *sur les prêtres qui enseignent dans les écoles publiques* (22 février 1927). **306.** — *Intervention du clergé dans les affaires politiques* * (15 mars 1927). **468.**

Commission Biblique. — *Conditions requises pour l'obtention des grades en Écriture Sainte* (26 février 1927). **474.**

Commission d'interprétation du Code. — Réponse* (6 mars 1927). **475.**

Pénitencerie (S. Tribunal de la). — *Délégation du pouvoir de bénir les chapelets* * (10 novembre 1926). — *Preces indulgentiis donatae* (16 juillet 1926). **309.** — *Doutes au sujet de « l'Action française »** (8 mars 1927). **471.** — *Indulgences pour la fête du Christ-Roi.** (15 février 1927). **474.**

Religieux (S. Congrégation des). — *Passage des moniales à un autre monastère** (9 novembre 1926) **150.** — *La bénédiction solennelle des Vierges** (25 mars 1927). **469.**

Rites (S. Congrégation des) — *Béatifications survenues en 1926* * (16, 23 et 30 mai, 6 et 13 juin, 3, 10, 17 et 31 octobre 1926). **65.** — *Institution d'une journée des missions annuelle* * (14 avril 1926). **308.** — *Publication d'un nouveau volume des « Decreta Authentica »** (26 janvier 1927). **308.** — *Nouvelle édition du missel romain en langue slavonne** (9 mars 1927). **470.** — *La fête du Sacré-Cœur au Portugal** (18 février 1927). **553.** — Décret sur les messes votives pendant l'oraison des XL heures * (27 avril 1927). **698.**

Rote (Tribunal de la). — *Nullité de mariage ex capite vis et metus** (29 juillet 1926). **153.** — *Nullité de mariage pour clause de divorce** (11 avril 1927). **617.**

Sacrements (S. Congrégation des). — *La célébration de la sainte Messe dans les chapelles ardentes** (3 mai 1926). **63.**

Saint-Office (S. Congrégation du). *Décrets du Saint-Office mettant à l'Index certains ouvrages de M. Ch. Maurras et le journal « L'Action française »** (29 janvier 1914 et 29 décembre 1926). **147** et **215.** — Instruction *sur la littérature sensuelle et sensuelle-mystique** (3 mai 1927). **546.** — *Participation aux congrès non catholiques pour l'union des Églises** (8 juillet 1927). **613.** — *Mise à l'index de l'ouvrage : « L'Action française et le Vatican »* (19 septembre 1927). **785.**

Séminaires et Universités (S. Congrégation des). — *Cours et exercices pratiques de catéchèse dans les Séminaires** (8 septembre 1926). **67.**

II

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE.

Abréviations. — S. S. : *Actes du Souverain Pontife.* — Conc. : *S. Congr. du Concile.* — Com. Bibl. : *Commission Biblique.* — Com. int. : *Commission d'interprétation du Code.* — Pénit. : *S. Pénitencerie.* — Rel. : *S. Congr. des Religieux.* — Rit. : *S. Congr. des Rit-s.* — Rote : *Tribunal de la Rote.* — Sacr. : *S. Congr. des Sacrements.* — Off. : *S. Congr. du Saint-Office.* — Sém. : *S. Congr. des Séminaires et Universités.*

1914

29 janvier. *Off.* **147** et **215.**

1926

10 mars. *S. S.* **146.**
16 mars. *S. S.* **146.**
18 mars. *S. S.* **146.**
14 avril. *Rit.* **308.**
3 mai. *Sacr.* **63.**
16 mai. *Rit.* **65.**
23 mai. *Rit.* **65.**
30 mai. *Rit.* **65.**
6 juin. *Rit.* **65.**
13 juin. *Rit.* **66.**
16 juillet. *Pénit.* **309.**
29 juillet. *Rote.* **153.**
8 sept. *Sém.* **67.**
3 oct. *Rit.* **66.**
10 oct. *Rit.* **66.**
17 oct. *Rit.* **67.**
31 oct. *Rit.* **67.**
9 nov. *Rel.* **150.**
10 nov. *Pénit.* **152.**
18 nov. *S. S.* **141.**
4 déc. *S. S.* **305.**
20 déc. *S. S.* **304.**
29 déc. *Off.* **147.**
29 déc. *Off.* **215.**

1927

5 janv. *S. S.* **217.**
26 janv. *Rit.* **308.**
15 févr. *Pénit.* **474.**
18 févr. *Rit.* **553.**
22 févr. *Conc.* **306.**
24 févr. *S. S.* **538.**
26 févr. *Com. Bib.* **474.**
6 mars. *Com. int.* **475.**
8 mars. *Pénit.* **471.**
9 mars. *Rit.* **470.**
15 mars. *Conc.* **468.**
25 mars. *Rel.* **469.**
11 avril. *Rote.* **617.**
27 avril. *Rit.* **698.**
3 mai. *Off.* **546.**
20 juin. *S. S.* **612.**
8 juillet. *Off.* **613.**
19 septembre. *Off.* **785.**

III

TABLE DES ARTICLES, CONSULTATIONS ET NOTES.

Articles. — **Brisbois** (Ed.), s. I. *Désir naturel et Vision de Dieu.* **81.** — **Brouillard** (R.), s. I. *La doctrine catholique de l'aumône.* **5.** — **Charles** (Pierre), s. I. *L'Épiscopat indigène.* **122.** — *Le Kantisme est mort.* **721.** — **Claeys Bouuaert** (M.), s. I. *La vérité religieuse et l'esprit humain.* **481.** — **Creusen** (J.), s. I. *L'Eglise catholique aux Etats-Unis.* **655.** — **De Schaepdrijver** (E.), s. I. *La « Dévotion moderne »* **742.** — **Ghellinck** (J. de), s. I. *A travers l'histoire des missions franciscaines au moyen âge.* **683.** — **Giebens** (A.), s. I. *L'influence religieuse de Balmes.* **285, 361.** — **Groult** (Abbé). *Saint Jean de la Croix, docteur de l'Église. Sa doctrine mystique.* **561.** — **Hocedez** (E.), s. I. *Une conversion récente aux Indes.* **48.** — *La pénitence chrétienne.* **192.** — **Jansen** (F.), s. I. *Le Cœur Eucharistique.* **112.** — *Un essai de réhabilitation de Meister Ekhart.* **504.** — **Jombart** (E.), s. I. *La juridiction universelle du pape.* **525.** — **Lefebvre** (B.), s. I. *Le P. Piat de Mons (Chanoine Loiseaux).* **592.** — **Lemaître** (Ch.), s. I. *Quarta Via. La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres.* **321, 436.** — **Mersch** (E.), s. I. *L'obéissance fière.* **36.** — *La raison d'être de l'obéissance religieuse.* **97.** — **Moreau** (E. de), s. I. *Luther et l'Université de Louvain.* **401.** — **Peeters** (P.), s. I. *Un nouveau livre sur l'Islam.* **294.** — **Salsmans** (J.), s. I. *La confession des anormaux.* **772.** — **Schiltz** (E.), C. I. C. M. *La résurrection des corps devant la raison.* **273, 339.** — **Taille** (M. de la), s. I. *Examen d'un article sur les offrandes de messes et observations sur un opuscule récent.* **241.** — **Theissen** (J.), *Le nouveau Code et la prédication.* **641.** — **Valensin** (A.), s. I. *L'objet propre de la théologie spirituelle.* **161.**

Bulletin de Droit canonique. — **Creusen** (J.), s. I. **618.**

Consultation. — **Janssens** (J.), s. I. *Messe pro populo.* **140.**

Note de Droit canonique. — **Janssens** (J.), s. i. — *Le service militaire des religieux et ses effets sur la profession.* **299.** — **Creusen** (J.), s. i. *Ordres et réguliers.* **693.** — *« Ubi tumulus, ibi funus. »?* **782.**

Notes d'Ecriture Sainte. — **Thibaut** (R.), s. i. *La réponse de Notre-Seigneur à Pilate.* **208.** — *La parabole du Voleur.* **688.**

Note de Littérature ecclésiastique. — *Baius et le Baianisme.* **696.**

Note de Liturgie. — **Pauwels** (J.), s. i. *Les messes votives pendant l'oraison des XL heures.* **698.**

Note de Médecine pastorale. — **Demade** (Dr. P.). — *La thérapeutique des passions.* **608.**

Notes de Spiritualité. — **Peeters** (Louis), s. i. *L'amitié chrétienne.* **136.** — *Une apologie de l'amour sensible. A propos d'un roman mystique.* **380.**

IV

BIBLIOGRAPHIE.

Anonyme. Analecta Sacra Tarraconensia, Anuari de la Biblioteca Balmes (J. de Ghellinck, s. i.). **793.**

id. Les Epîtres de Saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres, t. III et IV (J. Levie, s. i.). **77, 638.**

id. I. Au service de Jésus-Prêtre. II. Les vouloirs de Dieu (F. Jansen, s. i.). **78.**

id. Jubilæums Almanach des Verlags Jos. Kösel & Friedrich Pustet (F. J.). **240.**

id. Collectanea Mechliniensia (J. Levie, s. i.). **236.**

id. Ame russe. Études de psychologie religieuse (G. L.). **239.**

id. Ascèse et Mystique, Bibliographie pratique pour des exhortations spirituelles. Quelques indications de sujets et d'auteurs (F. J.). **397.**

Anonyme. Dieu et ses infinies perfections, d'après la Sainte Écriture, les Docteurs de l'Église et les Saints (P. S.). **397.**

id. L'informateur du Catéchisme (G. Lebacqz, s. i.). **398.**

id. Actes de SS. Benoît XV. Encycliques, Motu proprio, Brefs, Allocutions, Actes des dicastères, etc. **400.**

id. Les Confréries du Saint-Sacrement. **480.**

id. Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi iuxta Kalendarium Ecclesiae universalis pro anno Domini bissextili 1928. **480.**

id. Rituale Romanum (Jos. Pauwels, s. i.). **630.**

id. Histoire Sainte (J. Levie, s. i.). **555.**

id. Par la joie et par la souffrance. André de Thaye (A. Grégoire). **800.**

id. Les plus belles lettres de Sainte Catherine de Sienne (F. J.). **639.**

id. The Catholic Directory. (England) Burns and Oates. **640.**

id. The Official Catholic Directory (United States) Kenedy. **657.**

id. The dialogue of the Seraphic Virgin Catherine of Siena (J. Maréchal, s. i.). **713.**

id. Indica mihi.... (G. Lebacqz, s. i.). **716.**

id. Mère Clara Fey, fondatrice de la Congrégation des Soeurs du Pauvre Enfant-Jésus (F. Jansen, s. i.). **716.**

id. La pratique préférée de Mère Clara Fey, fondatrice de la Congrégation du Pauvre Enfant-Jésus (F. Jansen, s. i.). **716.**

id. L'art de se bien connaître, moyen de se perfectionner (G. L.). **720.**

Aelred von Rieval De spirituali amicitia, übersetzt von K. Otten (F. Jansen, s. i.). **797.**

Aertnys. Compendium Liturgiae sacrae iuxta ritum romanum in Missae celebratione et Officii recitatione (Jos. Pauwels,s. i.). **629.**

Agnel (Abbé d'). Saint Vincent de Paul « Guide du Prêtre » (P. S.). **638.**

Aigrain. Ecclesia (J. de Ghellinck, s. i.) **625.**

Alès (d'). De sacramento Poenitentiae (E. Hocedez, s. i.). **384.**

Angèle de Foligno (sainte). Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno, traduit par P. Doncoeur (C. Sevrain, s. i.). **796.**

Anselme (Saint). Lettres spirituelles choisies traduites par les Moniales de Sainte-Croix de Poitiers (E. de Moreau, s. i.). **398.**

Avila (Bx Juan d'). Lettres de direction (Ed. Dhanis, s. i.). **712.**

Baillargé. Pédagogie du maître et de la maîtresse pour l'enseignement de l'Histoire Sainte (J. L.). **239.**

Bainvel. De Ecclesia Christi (V. Cremers, s. i.). **385.**

Balmes. Obras Completas. Primera edicion critica ordenada y anotada por el P. Casanovas, s. i. (A. Giebens, s. i.). **288.**

Barbezieux (de). Lectures évangéliques pour tous les jours du mois de Marie (F. J.). **398.**

Bardy. Clément d'Alexandrie (F. Jansen, s. i.). **628.**

Baunard (Mgr). Les deux frères. Cinquante années de l'action catholique dans le Nord. Philibert Vrau, Camille Féron-Vrau. 1829-1908 (F. J.). **397.**

Bérulle (Card. de). La direction spirituelle (P. S.). **399.**

Bessler, o. s. b. Der frohe Prediger (Jos. Salsmans, s. i.). **639.**

Bihlmeyer. Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von Funk (E. de Moreau, s. i.). **788.**

Bittremieux. De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias (V Cremers, s. i.). **156.**

Bohatta. Liturgische Drucke und liturgische Drucker (É. de Moreau, s. i.). **631.**

Bois de Villerabel (Mgr du). Mère de Kertanguy. 1796-1870 (G. Lecocq, s. i.). **396.**

Boissieu, o. p. (de). La patience enseignée par les saints. **639.**

Bontoux. Les étapes de Déhival dans les voies de l'amour (F. Jansen, s. i.). **715.**

Boulier, s. i. L'Église et l'Action française (J. L.). **240.**

Bouvier. L'éducation sacerdotale, études, élévations et lettres (F. Jansen, s. i.). **317.**

Bouvier et Hemmer. L'abbé Claude Bouvier (1886-1914) (F. Jansen, s. i.). **317.**

Brey. Wenn es in der Sele dunkelt (F. J.). **240.**

Brou, s. i. Au puits de Jacob. Méditations sur l'entretien de Jésus et de la Samaritaine (J. L. D.). **395.**

Buffet. Un vrai fils de Saint-François de Sales. Vie du P. Tissot, Supérieur général des missionnaires de Saint-François de Sales d'Annecy (P. S.). **79.**

Campana (E. Sacerdote). Il concilio Vaticano. Il Clima di concilio (É. de Moreau, s. i.). **391.**

Canivez. L'Ordre de Cîteaux en Belgique (F. Jansen, s. i.). **75.**

Casanovas, s. i. Obras Completas del Dr. Jaime Balmes (A. Giebens, s. i.). **288.**

Castillon. Autour du mariage. Méditations. Problèmes moraux (Jos. Salsmans, s. i.). **703.**

Cathrein, s. i. De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina Sti Thomae Aquinatis (Ed. Brisbois, s. i.). **74.**

Chaminade. Petit traité de la connaissance de Marie et extraits divers sur la Sainte Vierge (F. J.). **398.**

Cigala (Abbé de). Vie intime de Sa Sainteté le Pape Pie X (P. S.). **399.**

id. Imitation de J.-C. méditée (P. S.). **719.**

Clérissac, o. p. Le mystère de l'Église (F. Taymans s. i.). **76.**

Clesse. Etude critique de certaines propositions du « Mysterium fidei » (E. Hocedez, s. i.). **238.**

Codina, s. i. Los origines de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio de Loyola (E. Hocedez, s. i.). **634.**

Colli-Lanzi (C. Sac.) Theologia moralis universa iuxta cod. I. C. in memoriae auxilium aptiori methodo digesta (J. Salsmans, s. i.). **157.**

id. Theologia moralis universa iuxta codicem iuris Canonici (J. Salsmans, s. i.). **703.**

Collin. Manuel de philosophie thomiste (M. D.). **709.**

Constant. Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces (É. de Moreau, s. i.). **789.**

Cordonnier. Les voix qui montent (J. L.). **638.**

Couty. Une âme mystique au temps présent. Vie et lettres de Sœur Emilie des Filles de la Croix de Liège. II. Lettres (C. Sevrain, s. I.). **713.**

Cremers, s. I. Kerk en staat (C. H.). **624.**

Cros, s. I. Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins, t. II et III (E. Hocedez, s. I.). **792.**

Cyprien (saint). De la conduite des Vierges, traduit par l'Abbé Boutet (L. F.). **400.**

Daeschler. La Spiritualité de Bourdaloue (Louis Peeters, s. I.). **711.**

D'Ars. L'étoile du Carmel ou la Vie de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (J. C.). **720.**

De Bruyne. Inleiding tot de Wysbegeerte (H. Thielemans, s. I.). **708.**

De Buck. J. M. Bienheureux Juan d'Avila, lettres de direction (Éd. Dhanis, s. I.). **712.**

Delehaye s. I. Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité (J. de Ghellinck, s. I.). **788.**

De Meulemeester. Mère Marie-Xavier, première Supérieure Générale des Sœurs de la Providence de Champion (1809-1853) (F. Jansen, s. I.). **395.**

De Smet (Chan.). De Sponsalibus et Matrimonio (J. Salsmans, s. I.). **387.**

De Smet, (Chan.) De sponsalibus et matrimonio tractatus synopticus (J. Creusen, s. I.). **704.**

Dietz, s. I. Der heilige Alphons Rodriguez, Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu. Eine Blüte spanischer Mystik (J. Janssens, s. I.). **637.**

Doncœur. V. Angèle de Foligno.

Dourche. La Vierge toute Sainte. Quelques-uns de ses titres à notre vénération. (P. P. S.). **719.**

Dozous (Dr). La grotte de Lourdes. Sa fontaine, ses guérisons. **239.**

Dubruel, s. I. Je suis à Dieu. Quatorze entretiens d'après les Exercices de saint Ignace (F. Jansen, s. I.). **795.**

Duchaussois, o. m. i. Femmes héroïques. Les Sœurs grises canadiennes aux glaces polaires (J. Devred, s. i.). **718.**

Ducos (Chan.). Sermons sur quelques grands sujets (M. F.). **639.**

Dumoutet. Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement (J.-M. Laureys, s. i.). **385.**

Duplessy. Sermons de carême Reproduction du « Prédicateur ». Carême 1904 (P. S. S.). **399.**

Duportal. De la souffrance (J. Francken, s. i.). **799.**

Duynstee. De leer der kuischheid (J. Salsmans, s. i.). **705.**

Ecker. Lektionar (Kanzel-Ausgabe) (É. de Moreau, s. i.). **631.**

Eisenhofer. Grundriss der katholischen Liturgik (É. de Moreau, s. i.). **315.**

Élisée, o. m. c. Aux prêtres amis des jeunes. Un coup de clairon (J. Salsmans, s. i.). **799.**

Erhard (Dr Ignaz). Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden (J. Janssens, s. i.). **637.**

Erhard (R. P.). La danse folle à l'abîme (X. H.). **639.**

id. La plus belle des vies ou Jésus vivant dans nos âmes (X. H.). **640.**

id. Le monde se meurt. Ruine ou salut du monde (X. H.). **640.**

id. La ruine du sens moral (X. H.) **640.**

id. Doute et scepticisme (X. H.) **640.**

Facchinetti, o. f. m. Soyez apôtres. Le Séraphique et le problème de l'apostolat (J. F.). **80.**

id. L'histoire du Poverello d'Assise racontée à la jeunesse (É. de Moreau, s. i.). **329.**

id. Soyez amis. Saint François d'Assise et l'amitié chrétienne (L. Peeters, s. i.). **136.**

Fanfani, o. p. De Indulgentiis manuale theorico-practicum (J. Salsmans, s. i.). **158.**

Favier (E.). Les déformations de l'Évangile (J. F.). **480.**

Favier (M.). L'Assomption corporelle de la Mère de Dieu dans le dogme catholique (M. Ledrus, s. i.). **718.**

Fèbvre. La vie de Jésus continuée au T. S. Sacrement (F. L.). **78.**

Feigé. Réjouissez-vous dans le Seigneur (L. F.). **319.**
Fischer. Seelenpflege (J. F.). **636.**
Fredegang van Antwerpen. Zeven eeuwen Geschiedenis der Franciscaansche derde Orde (É. de Moreau, s. I.). **393.**
Friethoff, o. p. Die Praedestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin (V. Cremers, s. I.). **627.**

Galtier, s. I. De Incarnatione ac Redemptione (E. Hocedez, s. I.). **383.**
Garriguet. Les deux grandes dévotions de l'heure présente. Dévotion à l'Eucharistie et dévotion au Sacré-Cœur (J. D.). **78.**
Gasc-Desfossés. La Révolution française. II (É. De Schaepdrijver, s. I.). **793.**
Gérald. Saints de France. **320.**
Gerest, o. p. « Veritas ». La vie chrétienne raisonnée et méditée I. A l'image de Dieu. **716.**
Gerster a Zeil (Th. Villanova). Munus Confessarii quoad castitatem paenitentis promovendam (J. Salsmans, s. I.). **388.**
Ghesquière o. p. Saint Pierre (P. P. S.). **800.**
Golubovich. Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e del Oriente francescano IV et V. (J. de Ghellinck, s. I.). **683.**
Graber. Im Kampfe um Christus. Eine Ueberprüfung der Angriffe des Professors Arthur Drews gegen die geschichtliche Existenz Jesu (J. Levie, s. I.). **559.**
Gredt, o. s. b. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. II. Metaphysico-Ethica (F. Jansen, s. I.). **159.**
Guibert, s. I. (de). Les doublets de saint Thomas d'Aquin, leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples (M. Ledrus, s. I.). **386.**
Guns, s. I. Croisade eucharistique. Pour qu'elle vive ou le secret du succès (L. F.). **719.**

Habert. Le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée (A. Grégoire, s. I.). **313.**
Hervé (J. M. Canonicus). Manuale theologiae dogmaticae t. IV. De SS. Eucharistia. — De Poenitentia et indulgentiis. — De

E. Unctione. — De Ordine. — De matrimonio. — De Novissimis (E. Hocedez, s. i.). **315.**

Honnay, s. i. Les cercles sociaux de Doctrine Catholique (F. Jansen, s. i.). **633.**

Honoré, s. i. Voyez Meyer.

Hontheim, s. i. Theodicea sive theologia naturalis (F. Jansen, s. i.). **705.**

Hostachy. Feux de joie (J. M. de B.). **80.**

Huonder, s. i. Aan 's Meesters voeten. Korte overwegingen voor Priesters met drukke bezigheden. Vertaald door J. B. Poukens, s. i. Tweede deel. De lydensnacht (V. C.). **713.**

Janin. Les Églises Orientales et les Rites Orientaux. **638.**

Jansen, s. i. Baius et le Baianisme (A. V.). **696.**

Janssens (Al.). De heilige Moeder Gods en Maagd Maria. I. Het dogma en de apocriefen (V. Cremers, s. i.). **628.**

Kammer. Trierer Kulturkampfpriester. Auswahl einiger markanter Priestergestalten aus den Zeiten des preussischen Kulturkampfes (J. Salsmans, s. i.). **718.**

Kanters. Le Cœur de Jésus étudié dans la Tradition Catholique. Vol. II. Les demandes et les promesses du Sacré-Cœur. Vol. III. Le culte du Sacré-Cœur. (J. S.). **714.**

Karrer. Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326 (F. Jansen, s. i.). **504.**

Karrer. Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte mit Einleitung (F. Jansen, s. i.). **797.**

Keppler (von) Predigt und Heilige Schrift (F. Jansen, s. i.). **636.**

Klassen. Ueber dem Alltag. Lesungen für das christliche Volk (J. Salsmans, s. i.). **800.**

Klein (Abbé). Les paraboles évangéliques (A. H.). **239.**

Koenig (Abbé). Nouveau mois du Sacré-Cœur d'après l'Évangile (H. M.). **320.**

Koenig. Hebraïsches und Aramäisches Wörterbuch zum alten Testament (J. Levie, s. i.). **560.**

Krose, s. i. et J. Sauren. Kirchliches Handbuch für das

Katholische Deutschland. Band XIII. (1925-1926) (É. de Moreau, s. I.). **393.**

Künstle. Ikonographie der Heiligen (É. de Moreau, s. I.). **790.**

Lambrette, s. I. Saint Louis de Gonzague, sa mission, son âme. (E. H.). **76.**

Lammens, s. I. L'Islam. Croyances et institutions (P. Peeters, s. I.). **294.**

Laveille, s. I. L'Évangile au Centre de l'Afrique. Le P. Van Hencxthoven, s. I. (E. Hocedez, s. I.). **315.**

Laveille (Mgr). Le Cardinal Mercier, archevêque de Malines (1851-1926) (Ch. Sevrain, s. I.). **710.**

Laveille, s. I. Le Père Adolphe Petit de la Compagnie de Jésus (1822-1914) (É. de Moreau, s. I.). **712.**

Leclercq. Leçons de Droit naturel (Ed. Brisbois, s. I.). **479.**

Lejeune. La vie contemplative (E. D.). **717.**

Lepidi, O. P. Explication dogmatique sur le culte du Cœur Eucharistique (M. Ledrus, s. I.). **77.**

Lepin. L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours (J. de Ghellinck, s. I.). **154.**

Lercher, s. I. Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum (E. Hocedez, s. I.). **626.**

Leturia, s. I. Der Hl. Stuhl und das spanische Patronat in Amerika (A. Giebens, s. I.). **160.**

Linhardt. Feurige Wolke, Kanzelvorträge auf die Sonn-und Festtage des Weihnachts-und Osterkreises (L. De Coninck, s. I.). **635.**

Louis de Blois. L'Institution spirituelle. **799.**

id. Brennender Dornbusch. Vorträge zur Lebensgestaltung im Geiste des Evangeliums. Erster Band : Weinachts-und Osterkreis (J. Salsmans, s. I.). **720.**

Lyonnard. s. I. L'apostolat de la Souffrance (F. Jansen, s. I.). **317.**

Maes. Théologie Mystique ou traité de vie spirituelle (F. Jansen, s. I.). **394.**

Macaigne. L'Equivoque du Laïcisme (J. F.). **398.**

Mainage. Immortalité, entretiens sur le problème de la survivance (É. Dhanis, s. i.). **479.**

Maire. Une amante de Jésus-Christ : Marie-Eustelle Harpain (J. Wilmart, s. i.). **318.**

Maire. Le baiser de saint François et de saint Dominique (P. S.). **399.**

Mamer. Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno (F. Jansen, s. i.). **314.**

Marchal. Cœur à cœur avec le Bon Dieu (J. L. D.). **319.**

Marchand. Les faits de Lourdes. Nouvelles guérisons enregistrées au Bureau médical : 1923-1925 (P. S.) **238.**

Maréchal, s. i. Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le Thomisme devant la philosophie critique (A. Grégoire s. i.). **237.**

Marie et N. Grou, s. j. Jésus en Croix ou la Science du Crucifix (F. J.). **717.**

Marmoiton, s. i. La petite victime de Jésus, Simone de V*** (F. J.). **240.**

Matiussi, s. i. Les points fondamentaux de la philosophie thomiste (M. D.). **709.**

Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte (É. de Moreau, s. i.). **791.**

Merkelbach, o. p. Quæstiones de Castitate et Luxuria quas in utilitatem cleri proposuit.... (J. Salsmans, s. i.). **157.**

Mersch, s. i. L'obligation morale, principe de liberté (Ed. Brisbois, s. i.). **478.**

Meyer. Le chemin de la Croix du Prêtre, traduit par L. Honoré, s. i. (F. J.). **319.**

Millot. Plans et sermons de retraite (P. S.). **320.**

Montalembert. Les moines (M. D.). **80.**

Mulders. Van den éénen God. Bovennatuurlijke godsleer (V. Cremers, s. i.). **311.**

Müller, s. i. Zeremonienbuchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Dekreten und Rubriken (Jos. Pauwels, s. i.). **630.**

Mury. Jésus-Christ est vraiment Dieu, d'après les Évangiles (M. Ledrus, s. i.). **79.**

Noldin, s. i. De præceptis Dei et Ecclesiæ (J. Salsmans, s. i.). **388.**

Noldin. De sexto præcepto et usu matrimonii (J. Salsmans, s. i.). **388.**

Pastor (von). Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration; Sixtus V, Urban VII, Gregor XII, und Innozenz IX (1585-1591) (É. de Moreau, s. i.). **389.**

Peeters, s. i. Le triptyque eucharistique de Thierry Bouts à l'église Saint-Pierre de Louvain (P. P. S.). **397.**

Pègues, o. p. Aperçus de philosophie thomiste et propédeutique (Éd. Dhanis, s. i.). **708.**

Pichard (Abbé). La légende des trois compagnons. Vie de saint François d'Assise (É. de Moreau, s. i.). **75.**

Plus, s. i. Aux jeunes filles (C. Sevrain, s. i.). **719.**

Pörtzgen. Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane. Eine Begründung der Herz-Jesu Verehrung für Freund und Feind (Jos. Salsmans, s. i.). **718.**

Potvain, s. i. Le Sacré-Cœur de Jésus et les Exercices Spirituels de Saint Ignace (J. L. D.). **319.**

Poukens. s. i. Voyez Huonder.

Poulet, o. s. b. Histoire de l'Église, 2 volumes (É. de Moreau, s. i.). **785.**

Pribilla. s. i. Um die Wiedervereinigung im Glauben (M. Ledrus, s. i.). **159.**

Prosper d'Enghien. T. R-Père Piat de Mons (Chanoine Loiseaux). (B. Lefebvre, s. i.). **592.**

Pyotte (Abbé). Le recrutement sacerdotal. **640.**

id. Pour les autres vocations. **640.**

Rochet, c. ss. r. Un vrai jeune catholique. Marcel Dolhen

Rolland Gosselin (Mgr). Lettres à un retraitant (J. F.). **400.**

Rolland Gosselin, o. p. Le De ente et essentia de Saint Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les MS. parisiens, introduction, notes et études historiques (E. Hocedez, s. i.). **707.** (M. F.). **800.**

Rolle de Hampole. Du péché à l'amour divin ou l'amendement du pécheur. (J. M. De Buck, s. I.). **316.**

Rosch. Geist und Leben. Wege und Weiser zum Aufstieg (J. Salsmans, s. I.). **719.**

Roupain, s. I. Sur les pas de Jésus. Réflexions et lectures. Deuxième série (J. M. De Buck, s. I.). **399.**

Roure. La légende des grands initiés (Ed. Brisbois, s. I.). **708.**

Rouzic. Sur les pas de saint Louis de Gonzague (J. S.). **239.**

id. Le Père (J. S.). **400.**

id. La Famille (J. S.). **717.**

id. Jésus-Christ et le Mariage (P. S.). **717.**

Saeyeys. Electe. Préface du P. Lekeux (L. Peeters). **380.**

Saint Laurent (de). La Vierge Marie (P. P. S.). **800.**

Salsmans, s. I. Plichtenboekje voor ziekenverpleging (Ch. du Bois, s. I.). **704.**

Sanson. Conférences de Notre-Dame de Paris. **320.**

Sartori. Il concetto di ipostasi e l'enosi dogmatica ai concilii di Efeso e di Calcedonia (J. de Ghellinck, s. I.). **626.**

Schilling. Die Christlichen Soziallehren (V. F.). **633.**

Schim van der Loeff. Het voortplantingsleven van den mensch (J. Salsmans, s. I.). **705.**

Schmidlin Katholische Missionsgeschichte (É. de Moreau, s. I.). **390.**

Schultes, o. P. De Ecclesia Christi prælectiones (V. Cremers, s. I.). **385.**

Schurhammer, s. I. Der Heilige Franz Xaver, der Apostel von Indien und Japan (J. Janssens, s. I.). **637.**

Sepieter. La doctrine catholique tirée des œuvres de Bossuet. **639.**

Sleumer. Kirchenlateinisches Wörterbuch (J. de Ghellinck, s. I.). **74.**

Slipyj. De principio Spirationis in SS. Trinitate. Historica — Dogmatica Inquisitio (V. Cremers, s. I.). **72.**

Spalding, s. I. Introduction te Social Service (A. Muller, s. I.). **632.**

Spalding, s. i. Chapters in social history (É. De Schaepdrijver s. i.). **632.**

Sprengers. Conferentiae pro recollectione menstrua (É. de M.). **799.**

Staab. Die Pauluskatenen, nach den handschriftlichen Quellen untersucht (J. Levie, s. i.). **556.**

Surin, s. i. Lettres spirituelles (1630-1639) (Louis Peeters, s. i.). **312.**

Tanquerey. Les dogmes générateurs de la piété (Éd. Dhanis, s. i.). **635.**

Teetaert. La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XVIe siècle (L. Honoré, s. i.). **310.**

Thellier de Poncheville (Abbé). A un catholique d'Action française (J. L.). **240.**

Thibaut. Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IVe au Xe siècle (É. de Moreau, s. i.). **160.**

Thomas d'Aquin (Saint). La Vie humaine, ses formes, ses états. Traduit par le P. Lemonnyer, o. p. (M. Ledrus, s. i.). **158.**

id. Somme Théologique. Les actes humains, Traduit par le P. Gillet, o. p. (M. Ledrus, s. i.). **389.**

Thomas de Saint-Laurent. La Vierge Marie (P. P. S.). **800.**

Thomas de Saint-Laurent. Ames de Saints. Saint François d'Assise (F. L.). **78.**

Tillière. Histoire de l'abbaye d'Orval (F. Jansen, s. i.).**792.**

Tissier (Mgr). La femme française (J. D.). **239.**

Tobac. Les cinq livres de Salomon (J. Levie, s. i.). **558.**

Tricerri. Canti Divini. — Introduzione. — Traduzione. — Commento esthetico. Volume primo (M. Ledrus, s. i.). **396.**

Trochu. Le curé d'Ars. Saint Jean-Marie-Baptiste Vianney. (É. de Moreau, s. i.). **798.**

Trochu. Saint Jean-Marie-Baptiste Vianney, Curé d'Ars. **398.**

Umberg. Exerzitien und Sakramente. Beiträge zu wichtigen Betrachtungen des Exerzitienbüchleins (F. Jansen, s. i.). **394.**

Vaccari, s. I. I libri poetici della Bibbia tradotti dai testi originali e annotati (L. Apolloni, s. I.). **559.**

Vaissière (de la), s. I. Quelques noms de l'apôtre selon saint Paul (L. F.). **796.**

Van Volkxsom. Qui a raison : Catholiques ou Protestants? Rien que la Bible L'Église et les églises. La Vierge Marie (W.L.). **480.**

Verhaar. Tractatus de Sacramentis II quem praesertim ex annotationibus G. Van Noort concinnavit... (E. Hocedez, s. I.). **627.**

Vuillermet, o. P. Après le mariage. La vie au foyer (J. F.). **80.**

Waffelaert (Mgr). Aperçu synthétique de la vie surnaturelle et mystique (L. Peeters, s. I.). **794.**

Wattendorff. Der heilige Augustinus. Ein vom Verfasser genehmigter Auszug nach dem französischen Werke L. Bertrand « Saint Augustin » (J. Salsmans, s. I.). **718.**

Weinhandl. Meister Eckhart im Quellpunkt seiner Lehre. Zwei Beiträge zur Mystik Meister Eckeharts (F. Jansen, s. I.). **72.**

Wolpert. Unterwegs zur Heimat (J. Salsmans, s. I.). **398.**

Table alphabétique générale

Accords entre le Saint-Siège et la France relativement aux honneurs liturgiques dans les pays de protectorat ou d'aneien protectorat religieux. **305.**

Action française. — Mise à l'index d'ouvrages de M. Ch. Maurras et du journal « L'Action française ». **147.** — Allocution consistoriale *Misericordia Domini*. **305.** — Décrets du Saint-Office mettant à l'Index certains ouvrages de M. Ch. Maurras et le journal « L'Action française ». **215.** — Lettre de S.S. Pie XI au Cardinal Andrieu sur la mise à l'Index d'ouvrages de M. Ch. Maurras et du journal « L'Action française ». **217.** —

Doutes au sujet de l' « Action française ». 471. — Déclaration touchant les permissions de lire « L'Action française ». 538. — Allocution consistoriale. 612. — Mise à l'Index de l'ouvrage : « L'Action française et le Vatican ». 785.

Allocution consistoriale. 612. — Allocution consistoriale, *Misericordia Domini*. 211, 304.

Amitié chrétienne. 136.

Amour sensible : Une apologie de l'amour sensible. — A propos d'un roman mystique. 380.

Anormaux — V. Confession des anormaux.

Apologétique. — V. Vérité religieuse et l'esprit humain.

Ascèse et mystique : leur place respective dans la doctrine sacrée. 161.

Aumône. —La doctrine catholique de l'aumône. 5.

Baius et le Baianisme. 696.

Balmes. — L'influence religieuse de Balmes. 285, 361.

Béatifications survenues en 1926. 65.

Béatitude des enfants morts sans baptême. 83.

Bénédiction solennelle des Vierges. 469.

Bulle *Exsurge* (1520). 412.

Catéchèse. — Cours et exercices pratiques de catéchèse dans les séminaires. 67.

Chapelles ardentes : célébration de la Messe. — V. Messe.

Chapelets. — Délégation du pouvoir de bénir les chapelets, etc. 152.

Christ-Roi. — Indulgences pour la fête du Christ-Roi. 474.

Clergé. — Intervention du clergé dans les affaires politiques. 468. — Son recrutement et sa formation aux États-Unis. 658.

Code. — Le nouveau Code et la prédication. **641.**

Cœur Eucharistique. **112.**

Confession des religieuses. **622.** Confession des anormaux. **772.**

Congrès. — Participation aux congrès non catholiques pour l'union des Églises. **613.**

Conversion récente aux Indes. Le Dr Zacharias. **48.**

Dames anglaises. 772.

Decreta authentica. Nouveau volume. **308.**

Délégation. —V. Chapelets.

Désir naturel et vision de Dieu. — V. Dieu.

Dévotion moderne. — La « Dévotion moderne ». **742.**

Dieu. — Désir naturel et Vision de Dieu. **81.** — Quarta via. La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. **321, 436.**

Eckhart. — Un essai de réhabilitation de Meister Eckhart. **504.**

Église. — V. Congrès. — L'Église catholique aux États-Unis. **655**

Écriture Sainte. — V. Grades en Écritures Sainte.

Écoles publiques. — Décret sur les prêtres qui enseignent dans les écoles publiques. **306.**

École catholique aux États-Unis. **670, 676** suiv.

Encyclique, *Iniquis afflictisque,* sur la persécution au Mexique. **141.**

Épiscopat indigène. 122.

Évêques chinois. 122.

Foi et acte de foi. 481-503.

Franciscains. — Leurs missions au moyen age V. Missions.
Frères de la Vie Commune. — V. Dévotion moderne

Funérailles. — Ubi tumulus, ibi funus?. **782.**

Grades en Ecriture Sainte : conditions requises. **474.**

Grèce. — Modifications dans l'organisation ecclésiastique de la Grèce. **146.**

Groote (Gérard). 743-754.
Honneurs liturgiques. — V. Accords.

Ignace de Loyola (saint) et la « Dévotion Moderne ». **770.**
Index. — V. Action française.

Indulgences. — V. Christ-Roi. — Preces indulgentiis donatae. **309.**

Islam. — Un nouveau livre sur l'Islam. **294.**

Instruction sur la littérature sensuelle et sensuelle-mystique. **546.**

S. Jean de la Croix, docteur de l'Église. Sa doctrine mystique. **561.**
Journée des Missions. — V. Missions.

Juridiction universelle du Pape. **525.**

Kant. Le Kantisme est mort. **721.**
Lausanne. (Conférence sur l'Union des Églises). — V. Congrès pour l'Union des Églises.

Légats du Saint-Siège : leur juridiction. **530.**
Littérature sensuelle et sensuelle-mystique. — V. Instruction.
Loiseaux (Chanoine). — V. P. Piat.

Luther et l'Université de Louvain. **401.**

Mariage. — Nullité de mariage ex capite vis et metus. **153.** Nullité de mariage pour clause de divorce. **617.**
Maurras. — V. Action française.

Médecins et prêtres : leur collaboration. **781.**

Messe. — La célébration de la Sainte Messe dans les chapelles ardentes. **63.** — Messe pro populo et vicarius oeconomus. **140.** — Examen d'un article sur les offrandes de messes et observations sur un opuscule récent. **241.** – Les messes votives pendant l'oraison des XL heures. **698.**

Métropolitains : leur juridiction. **527.**

Mexique. Persécution au Mexique. — V. Encyclique.

Missel. — Nouvelle édition du missel romain en langue slavonne. **470.**

Missions. — Institution d'une journée des missions annuelle. **308.** — A travers l'histoire des missions franciscaines au moyen âge. **683.**

Moniales. — Passage des moniales à un autre monastère. **150.**

Mystique et ascèse : leur place respective dans la doctrine sacrée. **161.**

Nonces : leur juridiction. **530.**

Nègres aux États-Unis. **673.**

Nouvelle Revue Théologique : ses origines. **600.**

Nullité. — V. Mariage.

Obéissance fière. **36.** — La raison d'être de l'obéissance religieuse. **97.** — Obéissance familiale. **38.** — Obéissance civique. **42.**

Offrandes de messes. — V. Messe.

Ordres et Réguliers. **693.**

Pape. — Juridiction universelle du pape. V. Juridiction.

Parabole du Voleur. **688.**

Paroisses nationales aux États-Unis. **660.**

Passions. — La thérapeutique des passions. **608.**

Pénitence chrétienne. **192.**
Persécution au Mexique. — V. Encyclique.

Personne morale. Notion. **621.**

Piat. — Le P. Piat de Mons (Chanoine Loiseaux). **592.**
Politique. Intervention du Clergé. — V. Clergé.
Prédication. — Le nouveau Code et la prédication. — V. Code.

Profession religieuse. — Le service militaire des religieux et ses effets sur la profession. **299.**
Protectorat français. — V. Accords.
Quarante heures. — V. Messes votives.
Quarta Via de Saint Thomas. — V. Dieu. Preuves de l'existence de Dieu.
Quarte funéraire. — V. funérailles.
Réguliers. — V. Ordres.

Réponse de Notre-Seigneur à Pilate. **208.**

Responsabilité des anormaux. 777.

Résurrection des corps devant la raison. **273, 339.**

Roman mystique. 380. 546.

Sacré-Cœur. — La fête du Sacré-Cœur au Portugal. **553.**
Séminaires. — V. Catéchèse.
Sépultures. — V. funérailles.
Service militaire des religieux. — V. Profession.
Slavon. — V. Missel en langue slavonne.
Sœurs de la Vie Commune. — V. Dévotion Moderne.

Stipendium missae. — V. Messe.

Superflu. Notion de superflu. **18.**

Théologie spirituelle. — L'objet propre de la théologie spirituelle. **161.**
Thérapeutique des passions. — V. Passions.

Thomas d'Aquin (saint). Sa doctrine sur le « désir naturel de voir Dieu ». **81.** — La « quarta via » pour prouver l'existence de Dieu. **321, 436.**

Union des Églises. — V. Congrès pour l'Union des Églises.
Université de Louvain et Luther. — V. Luther.

Vérité religieuse et l'esprit humain. **481.**

Vicaires apostoliques : leur juridiction. **528.**

Vicarius oeconomus et messe pro populo. **140.**

Vice solitaire. 608.
Vision de Dieu. — V. Dieu.
Windesheim (chanoines de). — V. Dévotion moderne.

World Conference on Faith and Order. **613.**
Zacharias (Dr). — V. Conversion récente aux Indes.

Nouvelle revue théologique

v.54
1927

CBPac

v.54
1927

THREE DAY

10012

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00336 5644